B. ALBERTI MAGNI

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

OPERA OMNIA

B. ALBERTI MAGNI

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

OPERA OMNIA,

EX EDITIONE LUGDUNENSI RELIGIOSE CASTIGATA, ET PRO AUCTORITATIBUS
AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE
PATROLOGIÆ TEXTUUM REVOCATA, AUCTAQUE B. ALBERTI VITA AC BIBLIOGRAPHIA SUORUM
OPERUM A PP. QUÉTIF ET ECHARD EXARATIS, ETIAM REVISA ET LOCUPLETATA

CURA AC LABORE

AUGUSTI BORGNET,

Sacerdotis diœcesis Remensis.

ANNUENTE FAVENTEQUE PONT. MAX. LEONE XIII.

VOLUMEN SEPTIMUM

ETHICORUM LIB. X.

L. V.

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCI

D. ALBERTI MAGNI,

RATISBONENSIS EPISCOPI,

ORDINIS PRÆDICATORUM,

ETHICA.

LIBER PRIMUS

TRACTATUS I

DE COMMUNIBUS QUÆ ANTE SCIENTIAM PRÆNOSCI OPORTET.

CAPUT I.

De nobilitate hujus scientiæ.

Cum omnis scientia sit de numero bonorum et honorabilium, tamen quando una comparatur ad alteram, una alia melior est et honorabilior, quanto illa est de melioribus et honorabilioribus, sicut tradit Aristoteles in primo de *Anima*[1]. Cum igitur omnes scientiæ aliæ hoc modo sint de bonis et honorabilibus, quia sunt de his quæ per denominationem et informationem bona et honorabilia dicta sunt : sola autem moralis sit de bono et honorabili per essentiam dictis, cujus ipsa substantia est bonitas et honestas, constat moralem alias omnes scientias excellere in bono et in honorabili.

Adhuc autem, scientiæ in hoc excellunt se invicem quod mirabiliorum sunt :

[1] Arist teles, In I de Anima, tex. et com. 1.

mirabilia autem sunt quæ secundum suam causam difficulter ab homine agnoscuntur : et etiam illa scientia mirabiliorum est, et quæ altiorum est, et quæ difficile est homini cognoscere. Constat illam scientiam mirabilissimorum esse, quæ secundum sui ultimam perfectionem non nisi altissima et firmissima in ipsis mirabilibus contemplatur. Hoc autem habet moralis scientia sola inter omnes, quod quantum ad ultimam sui perfectionem quæ est hominis in quantum homo est, secundum intellectum simplicem et divinum in solis admirabilibus firmis et puris versatur et negotiatur. Et primum quidem istius rationis scribitur in primo de *Anima*[1]. Secundum autem est dictum Aristotelis in X *Ethicorum*[2], ubi loquens de intellectu divino sic dicit : « Admirabiles habet philosophia delectationes firmitate et puritate. »

His etiam adjungitur. Socrates quidem dicit quod virtus omnium bonorum totiusque prosperitatis causa est. Sola quoque virtus est, quæ res impossibiles ad mirabilem redigit facilitatem. Nobilior igitur aliis est secundum Socratem, in quantum ipsa causa est omnis nobilitatis. Utilior, in quantum est omnis prosperitatis causa, in qua quilibet adipiscitur quod sperat. Ad singulas autem videtur esse adminiculum, eo quod singulas redigit ad facilitatem.

Ethica adminiculatur aliis scientiis.

Ad hoc etiam facit, quod aliæ omnes scientiæ ad quædam perficiunt cognoscendo tantum. Nulla autem secundum bonum et honestum perficit scientem secundum esse, ita scilicet quod ipse bonus et honestus sit. Hanc autem prærogativam sola habet moralis, quod sui possessorem secundum esse perficit boni et honesti. Hæc autem est causa, ut dicit Apuleius, quod antiqui Philosophi omnibus aliis scientiis decursis, in ista vitam finierunt. Hæc etiam est causa, quod Avicenna hanc scientiam dicit esse ultimam partem scientiæ divinæ quæ ultimam addit perfectionem : propter quod et ipse ultimam partem *primæ philosophiæ* suæ facit esse moralem.

Ethica ord[...] nat omni[...] quæ in h[...] mine sun[...]

Quod autem maxime ea quæ dicta sunt constare facit, hoc est, quod nulla scientia hominis secundum omnia quæ de natura hominis sunt, ordinativa est et perfectiva nisi sola moralis. Hæc enim secundum virtutem moralem ordinativa est animalitatis, secundum intellectualem ordinativa discursæ rationis. *Discursam* autem *rationem* dico quæ in quærendo et ponderando res de uno discurrit in alterum. Secundum eam autem quæ heroica dicitur virtus, ordinativa et perfectiva est mentis. Mens autem vocatur vis animæ rationalis omnibus inferioribus secundum rationem boni et honesti metas imponens. Secundum virtutem autem contemplativam perfectiva est intellectus divini tam in contemplando quam in delectando.

Ad hoc autem cum virtus ultimum sit potentiæ in unoquoque : ultimum autem in unoquoque completum est et perfectum : constat illam scientiam optimorum esse quæ est de ipsa ratione virtutis, qua unumquodque dicitur esse completum et optimum. Sola autem moralis habet hoc : propter quod Socrates dixit quod laus virtutis est, quod omnium rerum perfectio consistit in ipsa.

CAPUT II.

An de virtute possit esse scientia ?

De virtute igitur intendentes, primo

[1] Aristoteles, In I de Anima, tex. et com. 1.

[2] Aristoteles, In X Ethicorum, cap. 8.

oportet solvere dubitationem Socratis quam Plato ponit in libro qui dicitur *Mennonis*, ubi probat quod virtus nec discibilis nec assuescibilis est. Et quod non est discibilis et scientia de ipsa esse non potest, sex confirmatur rationibus : quarum prima est, quia omne quod discibile est et scibile, ratione accipitur quæ stat ad causam vel signum. Omnes autem rationes morales stant ad opus, sicut dicit Aristoteles in libro tertio de *Anima* [1], Et ideo videtur multis de secta Stoicorum, quod virtus non sit scibilis nec discibilis : et si nec scibilis nec discibilis est, nulla scientia potest esse de ipsa.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Adhuc, Scientia est de his quæ habentur ex præexistenti cognitione principiorum. Principia autem sunt intelligibilia. Cognitio autem virtutis nullo modo procedit ex talibus, sed potius ex perseverare in difficilibus quæ nullo modo sunt alicujus cognitionis principium. Cum igitur scibile sic ex principiis scibilium procedit, et virtus ex talibus non procedit, videtur Stoicis quod virtus non sit scibilis.

Tertia ratio.

Ad hoc autem objiciunt adhuc tres alias rationes : quarum duæ sunt penes consequentiam argumentationis sumptæ, et tertia penes effectum. Prima penes consequentiam sumpta est hæc : quia quod discibile est, per argumentationem probatur. Si ergo virtus scibilis est, oportet quod scientiam habeat argumentativam. Aut igitur perfectam habet argumentationem, aut imperfectam. Perfectam habere non potest. Cum enim substantia virtutis sit medium : medium autem virtutis determinatum sit quoad nos et non simpliciter : universalis propositio de medio virtutis accipi non potest. Et cum omnis discursus syllogisticus perfectus sit ab universali, constat quod perfecta argumentatio haberi non potest ubi universale deest. Imperfectam etiam habere non potest. Illa enim esset vel enthymema, vel exemplum, vel inductio. In enthymemate autem quod est argumentatio rethorica, ad minus minor vera esse ponitur, et major quæ subticetur, probabilitatem habet. Sed de virtute loquendo minor nulla est, et major esse non potest. Ex quo enim stat ad opus, et affectus est. Affectus autem nec major nec minor est in discursu syllogistico. Exemplum etiam haberi non potest : quia quod in uno valet, in alio nocet, sicut dicit Socrates, et ex quo unus accipit virtutem, alius deturbationem. Inductio etiam nulla est. Inductio enim est singularium in quibus mixtum est universale ad probationem universalis. Illatio autem talis et inductio hic esse non potest : quia quod in uno est, in alio non est, quoad virtutis adeptionem.

Quarta ratio.

Adhuc quædam objicit Socrates : quia principia scibilis sub uno aliquo accipiuntur : medium enim refertur ad majorem extremitatem, et minor ad medium. Principia autem virtutis nullo modo sic se habent. Si enim demus principia virtutum secundum Aristotelem, sunt scire et velle perseverare in difficilibus quæ nullo modo sic ordinabilia sunt : quia scire et velle perseverare non sunt unius generis, nec alicujus proximæ communitatis. Et aliquando etiam contraria sunt inter se : quia quod scire determinat, velle aspernatur, et opus aliquando non consentit. Ex talibus igitur non potest procedere aliquod scibile. Si autem principia secundum Stoicos dentur, principia virtutis sunt hominis ad animum conversio, animi depurgatio, et virtutis a diis donatio, quæ iterum nullum influxum habent ad aliud scibile. Virtus igitur nullum discibilium nec scibilium est bonorum.

Quinta ratio.

Objicit etiam penes effectum argumentationis. In omni enim argumentatione per scientiam conclusionis consequentiæ homo suum adipiscitur intellectum, qui

[1] Aristoteles, In III de Anima, tex. et com. 57.

secundum Socratem etiam actu ante fuit apud ipsum, licet non claresceret. Secundum Aristotelem autem ad minus potentia fuit apud ipsum. Et dico potentiam habitualem, quamvis non distinctam. In rationibus autem de virtute propriis nihil penitus talium adipiscitur, sed potius patiendi vel agendi facilitatem : quæ facilitas nullius argumentationis potest esse. Virtus igitur non est discibilis.

Sexta ratio. Adhuc, Eadem existente acceptorum memoria vel oblivione interveniente aliqua, et perditur et acquiritur virtus. Quod sic perditur et acquiritur, ab his quæ sunt in memoria non causatur. Et sic ulterius sequitur quod scibilis non sit per disciplinam acquisita virtus, cum ad omnem acceptionis partem nullam habeat dependentiam.

Virtus est donum deorum secundum Socratem. Propter rationes inductas Socrati placuit, quod virtus nec discibilis, nec assuescibilis sit, sed sit donum deorum. Et hoc quod homo per multam puritatem assimilationem ad deos consequitur : et tunc bona quæ in diis radicantur, hominibus infundantur. Et hæc dona dicit esse virtutes, quæ quidem in diis radicabiliter sunt, in hominibus autem participaliter : propter quæ etiam sacra et orationes instituit : eo quod dixit ista non immobiliter, sed potius elective consistere in voluntate deorum. Quare Socrates sacrificia et orationes instituit.

Nos autem quia de morali virtute intendimus, et secundum Aristotelem et de sectæ quæ dicitur Peripateticorum intentione quantum ad præsens sufficit, dicimus virtutem esse scibilium bonorum, si secundum substantiam et ea quæ substantiæ insunt consideretur : sic enim est quoddam ens particulare subjectum cui passiones insunt, et differentiæ quæ per propria principia scibilium sibi probantur inesse. Si autem virtus accipiatur secundum esse quod habet in virtuoso, sic bene concedimus quod quantum ad proxima principia non est discibilis, sed vel assuescibilis, ut dicit Aristoteles, vel donum Dei, sicut dicit Socrates. Et hoc est quod quidam dixerunt, quod in omni scientia duo sunt : doctrina, et usus. Doctrina est sicut informans et dirigens, usus autem sicut exsequens et faciens. Scientiam quæ est doctrina de re, vocant scientiam docentem. Illam autem quæ est de usu, vocant virtutem. Et quantum ad doctrinam considerando virtutem, scientia est de ipsa et ipsa est scibilis. Determinatio quo modo virtus sit scibilis.

Ad 1. Nec obstat quod primo objicitur, quod moralis stat ad opus : dicitur enim stare dupliciter scientia ad aliquid, scilicet sicut ad terminum operis, vel sicut ad finem intentionis. Et scientia moralis docens, licet stet ad conclusionem vel ad medium quod est causa vel signum sicut ad terminum operis sui sicut decursus syllogisticus, tamen non stat in ipso sicut in fine intentionis, sed refertur ad opus quod est operatio virtuosi. Hæc solutio confirmatur per hoc quod dicit Aristoteles in II *Topicorum*[1], quod una scientia est plurium velut amborum finium : unius tamquam finis, alterius tamquam ejus quod est ad finem. Hujus exemplum est quod Avicenna ponit, quod duæ scientiæ exiguntur ad viellare. Una quidem quæ est chordarum compositionis, et altera quæ est de motu vel tactu chordarum. Scientia enim compositionis chordarum docet componere et dividere chordam ad sonum gravis vel acuti vel medii, et hoc per causas et rationes hujus compositionis. Alia autem scientia utens quæ ex frequenti motu digitorum et chordarum tactus est acquisita. Et sic est in moribus duplex scientia, sicut patet per antedicta. Simile est in medicina secundum illas duas partes scientiæ, quas vocant theoricam et practicam, sicut est in scientia molendini, et scientia ejus quod est molere : et in omnibus scientiis quæ de *ingeniis* vocantur.

[1] Aristoteles, In II Topic. cap. 24.

Nec hoc mirum, quia etiam in disciplinalibus est. Sic enim se habet geometria ad cosmimetriam secundum omnes sui partes, scilicet planimetricum, profundimetricum, et altimetricum : sic arithmetica ad calculativam : sic astronomia ad divinativam : sic musica ad omnes musicas operationes.

Ad 2. Quod autem secundo objicitur, quod scilicet cognitio virtutis ex scibilibus non procedit : *Dicendum*, quod cognitio virtutis duplex est, scilicet experimentalis, et quæ est effectus demonstrationis. Et experimentalis quidem cognitio virtutis est, qua scitur virtus inesse per conscientiam virtutis et inclinationem virtutis ad motum, et per vigorem virtutis intelligendo medium. Et hæc agnitio non procedit ex scibilibus immediate : sed illa quæ est effectus demonstrationis, ex scientia quæ docet de virtute haberi potest.

Cognitio virtutis duplex.

Ad 3. Quod autem ulterius objicitur, quod in scientia de virtute consequentia rationis esse non potest, non tenet nisi de virtute quæ secundum esse consideratur quod habet in virtuoso. Quia et ipse Socrates hoc dicendo disputabat, argumentationes perfectas et imperfectas proferebat, quas in universalibus et intelligibilibus radicari oportebat.

Ad 4. Et quod consequenter objicit, quod in principiis virtutis ordo esse non potest medii ad majorem, vel minoris ad medium, eodem modo solvitur : quia hoc intelligitur de virtute secundum esse quod habet in virtuoso. Hoc enim, sicut Tullius dicit, in modum naturæ est, et non in modum scientiæ vel rationis. Et ideo per pura agentia disponentia et facientia inducitur sicut forma naturalis. Aliter tamen theorica scientia haberi potest de virtute sicut et de alio ente ex principiis intelligibilium et scibilium.

Ad 5. Ad id quod ulterius objicit penes argumentationis effectum, *Dicendum*, quod absque dubio verum est, quod cum argumentatio sit instrumentum quo scientia accipitur in ea, hoc proprium per aliquem modum adipiscitur intellectum : et sic est scientia de virtute. Principia enim quæ sunt de virtute, per naturam sunt apud nos, sicut principia aliorum entium particularium de quibus sunt scientiæ particulares. Non enim plus quam alia animalia perceptibiles essemus scientiarum nisi principia scibilium essent apud nos, quibus tamquam instrumentis ad scientias rerum procedimus. Et hæc scientia quidem de virtute, licet non sit proximum principium virtutis secundum esse perfectum, tamen est principium primum : et secundum quod est proximum et intrinsecum, quod ipsius virtutis generativum est, quod est in difficilibus perseverare, sui regiminis et informationis habet influxum : et sic virtutis primum et formale est principium : quod tamen in procedendo per velle et perseverare circa formam influit regimen, et efficitur proximum et immediatum.

Ad hoc autem quod ultimo inducunt, jam patet responsio per antedicta : quia licet virtus non dependeat ad accepta secundum sui generationem in subjecto, tamen forma agentium ipsam in subjecto, accipitur de scientia docente : quia velle et perseverare in difficilibus non generant virtutem nisi informata ratione recta quam sapiens determinavit. Et sic scientia docens principia forma est, cujus virtute velle et perseverare virtutem generant. Ad 6.

CAPUT III.

Cui parti philosophiæ supponatur?

Si autem secundum prædicta concedi-

tur quod de virtute est scientia, consequenter quærendum est, cui parti philosophiæ supponatur? Et de ista quæstione valde diversa sentiunt Peripatetici et Stoici. Videbatur enim Stoicis, quod nulla esset philosophia nisi moralis, tribus rationibus. Et una est : quia dixerunt quod hæc est perfecta philosophia, qua homo per omnem puritatem animæ adipiscitur seipsum. Hic enim est intellectus adeptus, propter quem (sicut dicunt) anima posita est in corpore. In adeptione autem virtutis moralis, intellectualis, heroicæ, et divinæ, sive contemplatione secundum omnem partem sui adipiscitur seipsum. Per virtutem igitur acquiritur perfecta intentio totius philosophiæ. Et sic adeptio virtutis vera est philosophia. Primam hujus argumentationis propositionem supponunt quasi per se notam. Tamen ratio ejus est, quia finis uniuscujusque in ipso est, et non in alio : et si intellectus philosophando adipisceretur alienum, ex illo alieno non esset perfectus. Nihil enim perficitur ex alieno. Si ergo perficitur philosophando, ex adeptione proprii oportet quod perficiatur. Minorem vero probant ex partibus sufficienter enumeratis. In animalibus enim virtutibus perficitur homo secundum bonum animalitatis. In rationalibus perficitur ratio secundum verum rectæ rationis. In heroicis perficitur homo in inferioribus ordinatis ad superiora secundum optimum bene constitutæ mentis. In admirabilibus autem et contemplativis perficitur homo et adipiscitur seipsum in omni sua parte : et cum philosophia non sit ad aliud, videtur Stoicis non alia esse philosophia nisi de virtute.

Opinio Stoicorum.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Secunda ratio eorum est, quod de imperfectione rei non potest esse scientia : quia cum imperfectum sit distans a perfecto, distantia hæc infinitis modis est, et non potest fieri de ea disciplina nisi per accidens, scilicet ex scientia perfecti, sicut dicit Aristoteles quod rectum est judex sui et obliqui : perfectum autem unumquodque in principiis et potentia principiorum est, quod attingit ultimum. Ultimum autem est virtus. Sicut igitur perfectio uniuscujusque est in virtute, ita scientia uniuscujusque est virtutis ejus scientia. Eadem enim sunt principia sciendi et essendi, sicut probatur in prima positione philosophiæ.

Tertia ratio.

Tertio objiciunt ad idem, quod nulla scientia secundum omnem partem hominis colligit omnia perfectiva nisi sola moralis. Aliæ enim secundum quasdam partes, existimationis sicut poetica, opinionis sicut rethorica, rationis sicut logica, vel intellectus, demonstrativa secundum solum scire perficiunt, et non secundum esse. Ethica autem secundum partem illam quæ persuasibilis est ratione, et secundum partem rationis, et secundum mentem, et secundum intellectum, secundum scire et esse perficit. Facit enim scire tam sapientialia quam intellectualia et rationalia tam in agendis quam faciendis, et scientialia, et in omnibus his facultatem perfectam ministrat ad agendum : et sic ipsa sola perfecta philosophia, est ut videtur Stoicis.

Scientia moralis perficit hominem secundum omnes partes ejus.

Et ideo dixit Plato, sicut recitat Isaac in libro de *Diffinitionibus*, quod prima philosophiæ diffinitio est suiipsius cognitio. Quod exponens Isaac in eodem, dicit quod homo cognoscens seipsum perfecte, cognoscit omne quod est. Seipsum autem perfecte non cognoscit, nisi unumquodque eorum quæ sunt in ipso cognoscat secundum ultimum et optimum quod est virtus ipsius.

Primæ philosophiæ diffinitio secundum Platonem est suiipsius cognitio.

Hoc est etiam quod dicit Democritus, quod homo sapiens est mensura omnium eorum quæ sunt : per sensum enim est mensura sensibilium, et per intellectum est mensura intelligibilium. Mensuratur enim unumquodque sui generis primo et simplicissimo. Primum autem et simplicissimum uniuscujusque generis, virtus ejus est. Virtus ipsius igitur est principium cognoscendi unamquamque rem. Cognitio igitur omnis rei perficitur in cognitione virtutis ejus.

Homo sapiens secundum Democritum est mensura omnium eorum quæ sunt.

Sunt autem quidam his rationibus in-

Contra opinionem Stoicorum.

stantes, volentes solvere prædicta per æquivocationem nominis, dicentes quod

Virtus capitur dupliciter.

alia est virtus quæ est pars honesti in moribus, et alia est illa quæ est ultimum rei uniuscujusque. Dicunt enim illam quæ est pars honesti in moribus, non esse extremum, sed medium : propter quod etiam in medietate consistere dicitur. Virtus autem quæ ultimum uniuscujusque extremum potestatis ejus est, quando aliquid ultimum sui nominis attingit et rationis. Hi autem quod dicunt non bene intelligunt : quia dicit Aristoteles quod virtus etiam moralis in passionibus quidem est medium, sed in bono est extremum. Et ibidem adaptat ei diffinitionem quam in secundo *Cœli et Mundi* dedit, scilicet quod virtus est extremum potentiæ in re. Socrates autem princeps philosophiæ Stoicorum dicebat quod una ratio virtutis est in omnibus, scilicet quando quælibet res secundum suas potentias et principia attingit perfectum et ultimum. Tunc enim nullo indiget, et agere potest secundum operationem sibi connaturalem propriam et non impeditam. Secundum hoc enim accipitur virtus uniuscujusque rei. In hac igitur communi ratione, scientia virtutis est scientia perfectionis uniuscujusque rei in esse, et in agere et pati secundum actiones et passiones proprias consequales et non impeditas. Philosophia quantum uniuscujusque rei est philosophia de virtute ipsius : sive enim sit philosophia communis, vel propria, non nititur cognoscere rem nisi in se et in partibus et secundum actiones et passiones proprias quæ insunt ei.

Opinio Peripateticorum.

Peripateticis e contra videtur quod nulla penitus sit de morali virtute scientia. Et hoc quatuor nituntur probare rationibus, ante quatuor tamen rationes supponentes quamdam distinctionem, scilicet quod alia est scientia quæ rationes

Scientia est duplex.

rerum cognoscit, et alia quæ utitur. Utens tamen instrumenta et principia accipit ab ea quæ rationes rerum cognoscit. Verbi gratia : Quod rotundorum vulnerum difficilis s c ra, propter quid agnoscit geometra : assignat enim quod facilius est reducere centrum ad circumferentiæ extremum, quam extremum circumferentiæ ad aliud : et medicus formam hujus rationis habens apud se, consolidationem vulneris rotundi producere nititur per ebullitionem carnis a medio paulatim ante dilationem usque ad extremum. Similiter igitur si moralis scientia est scientia usualis, ejus formam debet tenere actualis ejus. Doctrinalis autem cum consistat in intellectu et decursu syllogistico, tota est in intellectu. Intellectui autem in conceptione majoris et minoris et consequentia conclusionis nullo modo attendit moralis usualis, nec concedit. Quod per hoc patet, quia idiota efficitur virtuosus, nullam conceptionem habens de intellectualibus. Patet ergo quod usualis non respondet ei quæ docet causas et rationes : et ita videtur quod moralis nullum modum habet philosophiæ.

Prima ratio.

Adhuc de quibuscumque est philosophia, oportet quod habeant causam stantem, et ordinatam. Nihil autem eorum habet scientia moralis, cum sit de his quæ sunt subjecta voluntati hominis et electioni. Et sic videtur quod scientia moralis non sit in genere philosophiæ.

Secunda ratio.

Adhuc autem in omni scientia principali et utente, utens utitur instrumento quod præparavit et docuit principalis, quæ rationes et causas novit operis. In scientia autem morali utens nullo doctrinali præparato instrumento utitur. Instrumenta vero ejus sunt velle et perseverare in difficilibus, quæ in nulla doctrinali præparantur scientia.

Tertia [illegible].

Ad hoc autem videtur dicendum esse sicut dicit Avicenna, quod philosophia in communi dicta dicitur duobus modis, scilicet quia est de re philosophica, vel de modo. De re autem philosophica in communi dicta sunt tres, scilicet secundum triplicem rationem medii in demonstrativo syllogismo. Aut enim hoc est simplex ex solis principiis substantiæ

[illegible] pliciter.

dependens : et hæc est metaphysica. Aut est concretum in sui ratione concernens subjectum vel materiam. Et si concernit subjectum quod quantitatis est tantum, est mathematica secundum quatuor mathesis differentias. Si autem concernit materiam contrarietati subjectam, est physica. Et sic sunt tres philosophiæ partes essentiales. Ea autem quæ propter philosophiæ modum philosophia dicitur, dupliciter dicitur, scilicet aut propter modum extra rem, aut propter modum in materia positum. Propter modum quidem extra rem logica philosophia est. Propter modum autem in materia positum, omnis scientia particularis philosophia est. Et sic moralis modum philosophiæ ponens in his quæ sunt virtutis, et in actibus humanis proponendo, assumendo, et concludendo philosophiæ modum, philosophus appellatur.

Ad rationes Peripateticorum.

Ad 1.

Forma attenditur dupliciter.

Ad hoc ergo quod objicitur, quod usualis formam non habet principalis scientiæ in moribus, *Dicendum*, quod falsum est. Omnis enim forma cum sit in formato a formante potest attendi secundum potestatem formantis, vel secundum potestatem formati : etsi proprie et secundum esse accipitur prout esse habet in formato, quia secundum potestatem formati operatur, reducens tamen in id quod operatur in quantum possibile est ad rationem et formam operantis. Diximus autem in præcedentibus, quod principia proxima efficientia virtutem sive sint velle et perseverare in difficilibus secundum Aristotelem, sive depurare mentem et assimilare diis secundum Socratem, non generarent virtutem, nisi mutuata sibi forma a ratione virtutis, quæ determinata est a scientia docente. Et ideo hoc modo philosophia est de principiis virtutis, quia de ratione virtutis est quod informata principia virtutis generant virtutem.

Principia proxima virtutis effectiva.

Cavillatio.

Et si dicatur quod idiota efficitur virtuosus qui non concipit rationem virtutis,

Responsio.

Dicendum, quod concipere duobus modis est : per modum naturæ, et per modum scientiæ. Per modum enim naturæ concipit, qui nihil rationis habet, sicut herisipila concipit ignis actionem, et febris caloris naturalis concipit actionem, Et ideo dicit Tullius in fine primæ *Rhetoricæ*, quod « virtus est in modum naturæ rationi consentaneus habitus. »

Virtus quid?

Ad 2.

Quod autem dicunt, quod virtus non habet causam stantem et ordinatam, nullius valoris est argumentatio : quia ea quæ nec stantia sunt nec ordinata in esse, rationem tamen habent stantem et ordinatam, sicut omnia naturalia quæ omnia fluctuantia sunt, et opinioni, et non scientiæ subjecta sunt, sicut dicit Plato in secunda parte *Timæi* : tamen de rationibus eorum est vera scientia. Ex forma enim et ratione non habent fluctuationem, sed ex materia in qua sunt.

Ad 3.

Præparatio est duplex.

Ad id quod objicitur de instrumento quod non videtur scientia principalis præparasse, *Dicendum*, quod est præparatio duplex, scilicet præparatio substantiæ, et præparativo formæ quæ substantiam informat. Omnis autem scientia particularis sibi parat substantiam instrumenti sui : formam autem accipit ab ea quæ est forma omnium, sicut a logica. Et sic facit ethica. Substantiam enim principiorum suorum propriorum ipsa parat. Formam autem secundum quam agunt, a docente accipit. Sed in hoc est differentia, quod cum principia proxima uniuscujusque rei sint de substantia et genere ipsius cujus sunt principia, oportet quod propria principia scibilium sint scibilia, et propria principia operabilium sint operabilia. Et tam causa scibilium quam operabilium principia, secundum formam radicatam in scientia docente oportet quod sint activa.

Quarta ratio.

Et ab illo sumitur quarta ratio Peripateticorum quæ dicit, quod ex operabilibus principiis nihil constituitur in aliqua parte philosophiæ, quæ est de scibilibus, collocandum. Cum igitur totum negotium ethicum quantum ad ultimum finem ex operabilibus principiis constituatur, non potest negotium morale in aliqua

parte philosophiæ rationalis, vel naturalis, vel mathematicæ, vel metaphysicæ collocari : sed speciali genere continetur, quod *philosophia moralis* vocatur.

Decisio quæstionis.

Quamvis autem concedamus moralem scientiam aliquo modo esse de consideratione philosophiæ, non tamen cum Stoicis concedimus hanc esse solam philosophiam. Est enim philosophia de quibusdam de quibus essentialiter est, de quibusdam propter modum, sicut diximus in præcedentibus. In his autem in quibus propter modum philosophiæ, est distinctio quædam. Quædam enim illorum sunt perfectum modum habentia, sicut scientia demonstrativa. Quædam autem habent imperfectum : et hæc quadrupliciter sunt. Imperfecta autem argumentatio sui imperfectione primo deficit, quod non facit certitudinem : et primum quod sub certitudine fieri potest ex argumentatione, est fides, secundum quod Aristoteles in tertio de *Anima* [1] dicit quod opinio innata rationibus sit fides. Hoc facit argumentatio topica. Deficiens autem plus, non generat fidem, sed præsumptionem, sicut argumentatio rhetorica.

Argumentatio duplex.

Adhuc autem ulterius deficiens, non generat nisi æstimationem in quibusdam imaginibus sumptam, sicut sunt rationes poeticæ. In omnibus tamen his ex admiratione quadam proceditur : propter quod ordo præmissarum ad electionem disponitur, ut id quod mirabamur ex principiis aliquo modo cadat in notitiam. In ethica autem adhuc minus est : in his enim opus est conclusio, sicut dicit Aristoteles [2], quod practicæ rationes stant ad opus. Minor autem propositio, affectus est impetum faciens in opus. Major autem sola est, quæ ex determinatione rationis proponitur. Tamen quia omnis animæ vis ad hoc opus aliqualiter movetur, sicut dicit Augustinus [3], et sicut probat Aristoteles in tertio de *Anima*, oportet affectum qui facit impetum ad opus, informatum accipere forma rationis proponentis. Verbi gratia, dicente ratione in venere esse delectabile secundum naturam, affectus motus delectabili quod proponit ratio, impetum facit, et stat in opere per quod idem delectabile acquiritur. Et sic ratio proponit, affectus assumit in opere sicut in fine, et conclusione stat decursus talis consequentiæ : et propter modum hunc rationis ethica spectat ad philosophiam.

Ad rationes Socratis.

Et quod Socrates objicit, quod in scientia virtutis tota acquiritur philosophiæ intentio, *Dicendum*, quod hoc non est verum, nisi virtus valde large accipiatur, scilicet pro ultimo quod perfectio est omnis rei quæ est in potentia. Sic autem virtus in multis generibus est; et univoce dici non potest. Et si etiam consideretur de tali virtute esse scientia, illa non esset moralis.

Ad rationes Stoicorum.

Ad 1.

Unde quod dicunt Stoici, quod anima est in corpore ut adipiscatur seipsam, *Dicendum*, quod hoc verum est, et bene concedendum videtur, quod per virtutem anima maxime adipiscitur seipsam, sicut et per intellectum contemplativum. Sed hanc adeptionem non potest facere scientia moralis, licet eam faciat virtus et opus virtutis. Virtus enim ad perfectum ducit modum naturæ : et ideo est arte certior. Sed practica ratio ab omni ratione deficit, sicut in præcedentibus diximus. Quamvis enim affectus moveatur in visum, tamen non est necesse quod affectus concordet determinationi rationis : imo ratione dicente fugere, forte prosequitur visum : et eadem dicente imitari, forte fugit. Sed hoc forte verum est, quod nunquam movet neque movetur fugiendo, vel imitando, nisi per visum. Et

Anima adipiscitur seipsam.

[1] Aristoteles, In III de Anima, tex. et com. 57.

[2] Idem, tex. et com. 58.

[3] S. Augustinus, In VI super Genesim ad litteram.

ideo talis scientia ab Aristotele non scientia, sed potentia vocatur : quia sicut potentia est indeterminata inter esse et non esse, sic talis scientia inter facere et non facere : cum tamen practica sit et in opere stare debeat. Et ideo per talem modum tam umbrosum intellectus hominis non adipiscitur seipsum, sed æstimationem quamdam accipit. Unde deceptus est Socrates in hoc quod scientiæ morali attribuit quod tribuere debuit virtuti secundum esse quod habet in virtuoso.

Ad 2. Ad aliud autem quod objicit, planum est solvere quod generalissima sui significatione accipiunt virtutem secundum quam moralis non considerat de ipsa : nec est specialis scientia de virtute hoc modo dicta.

Ad 3. Ad id quod ulterius objiciunt, dicendum est quod in veritate virtus hominis complete perficit hominem secundum omnem sui partem. Sed secundum hoc oportet quod tunc accipiatur in ultimo posse suo. Verbi gratia, quod sapientia quæ est virtus intellectualis, duobus modis potest considerari, scilicet in ratione virtutis, vel in ultimo posse suæ actionis. Et si consideratur in ratione virtutis, hoc modo quoddam bonum est hominis ut homo est, perficiens intellectum. Per hanc tamen rationem non est in ultimo posse suæ actionis : imo in quantum sapientia est habitus omnium spiritualium perfecte scitorum. Sic enim in omnibus agit sapienter. Sed hoc modo supponit multas scientias, et maxime philosophiam primam. Et sic est videre in aliis virtutibus. Et quantum ad talem considerationem virtutes intellectuales comparantur ad ea de quibus sunt. Et quantum ad illam considerationem, in considerationem moralis scientiæ non veniunt. Propter quod etiam sine aliis adeptionem suiipsius et perfectionem animæ non faciunt.

Sapientia consideratur dupliciter.

Ad rationem Platonis. Et quod dicit Plato de philosophiæ diffusione, non sic intelligitur : sed cum homo sit animal rationale mortale, diffinitio hæc duobus modis potest intelligi, quod unumquodque, scilicet difficilium reducatur in principium, sicut mortale in prima principia mortalitatis, et rationale in prima principia rationalitatis, et animal in prima principia animalitatis : et sic sub principiis illis in communitate acceptis cognoscitur omne quod est. Sed hæc est confusa et imperfecta cognitio, et quæ non est philosophica. Dicit enim Aristoteles in principio *Physicæ*[1], quod scire et intelligere contingit circa omnes scientias ex cognitione principiorum, causarum, et usque ad elementa quæ proxima sunt et propria : et sic determinata ad naturam accepta diffinientia faciunt cognitionem in natura propria. Et hoc modo non sunt principia omnium : imo diversorum diversa sunt principia, quia dicuntur elementa.

Ad rationem Democriti. Mensurans est dupliciter. Ad dictum Democriti, dicendum quod si sustineri debeat, oportet distinguere quod dupliciter est mensurans, primum scilicet, et proprium. Id autem quod mensurat in omni re et in numerum ponit, est id quod finit et perficit ad esse, quod est species : et hoc est proprium mensurans. Quia tamen sensus est species specierum sensibilium, et intellectus specierum intelligibilium, idcirco sensus et intellectus sunt prima mensurantia. Et hoc modo intellecto dicto Democriti, non sequitur quod homo secundum omnem modum sui perficiatur adeptione virtutis. Et si hoc etiam virtuti concederetur, non sequitur hoc de scientia morali : quoniam valde debilis est, sicut patet per antedicta.

[1] ARISTOTELES, In I Physic. tex. et com. 1.

CAPUT IV.

Utrum sit scientia theorica vel practica?

His autem habitis, videndum est utrum sit scientia theorica, vel practica, vel etiam mechanica, ut quibusdam placuit. Omnia enim tria acceperunt opinionem : et illi quidem qui dicunt theoricam esse, confirmatur hoc ex modo scientiæ. Dicunt enim quod scientia moralis est quæ est docens et doctrina vocatur, doctrinaliter procedens diffiniendo, scilicet et per diffinitionem passiones de subjecto concludendo qui modus totus theoricus est : et quod plus est, etiam doctrinaliter est et demonstrative. Hoc etiam ostendunt a fine. Finis enim scientia communis quæ non est nisi theoricæ partis, ut dicunt.

Opinio, quod sit speculativa. *Prima ratio.* *Secunda ratio*

Qui autem dicunt practicam, quatuor nituntur rationibus : quarum una est ex fine sumpta, et innititur dicto Aristotelis [1], quo ipse distinguit inter practicas et speculativas rationes, dicens quod practicæ stant ad opus : et intelligit de moralibus : morales igitur practicæ sunt omnes.

Opinio, quod sit practica. *Prima ratio*

Alia ratio est fortior. Omne enim quod ad finem aliquem ordinatur, formam finis concipit per quam ad finem movetur. Docens autem moralis constat quod ad finem ordinetur operabilis. Ergo etiam in docendo tam in principiis quam in conclusionibus semper habet rationes operabilis. Rationes autem operabilium per ipsas suas species practicæ sunt. Moralis igitur tam docens quam utens practica debet reputari.

Secunda ratio.

Tertio objiciunt, quod in omnibus talibus ubi docens est et utens scientia, docens regit utentem. Aut ergo regit sub ratione scibilis, aut sub ratione operabilis. Constat quod non est sub ratione scibilium. Hoc enim est in universali et sub principiis universalibus, quæ nulla regula operis esse possunt. Regit ergo sub ratione operabilis et per regulas operabilium. Quæcumque autem regit, practica est, ut dicunt Philosophi. Moralis est igitur practica scientia.

Tertia ratio.

Quarto objiciunt : quia scientia moralis et scientia est, et operabilis est. Unde aliquid habet scientiæ et aliquid operabilitatis. In omni autem scientia id quod scientiæ est, sicut dicit Tullius, collectio præceptorum est ad eumdem finem tendentium : et hoc videmus in scientia morali, quod colligit omnia præcepta quæ tendunt ad finem operabilis secundum morem. Ideo per hoc quod colligit, scientia est : et per hoc quod refertur ad finem operabilis, practica est : propter quod practica et non theorica debet reputari. In speculativis autem non est talis collectio ad finem alium, qui non sit speculationis finis.

Quarta ratio.

Hi autem qui dicunt mechanicam, juvant se per hoc quod in omni mechanica id quod artis est, deserviens est operi constituto : sicut patet in lanificio, et in ædificativa, et in omnibus aliis. In scientia autem morali optimus ille est, qui id quod scitur de ea, referat ad opus : mechanicæ igitur habet modum.

Opinio quod sit mechanica.

Ad hoc dicendum videtur, quod scientia moralis practica est tam docens quam utens. Docens enim non docet nisi sub ratione operabilis : quia aliter ex principiis ejus et conclusionibus ad opus procedi non posset. Ad hoc autem quod scibile est de moribus, non volumus propter se sicut in aliis speculativis scientiis :

Decisio quæstionis.

[1] Aristoteles, In III de Anima, tex. et com. 58.

et ideo non quærimus ipsum nisi ad opus.

Ad rationes primæ opinionis.

Et quod primi dicunt esse de modo doctrinali, *Dicendum*, quod non assumunt talem modum doctrinæ propter se, sed ut regina operis esse possit. Et hoc assumere doctrinale non est doctrinaliter.

Et quod dicunt de fine, simpliciter vanum est. Habitum enim est in præcedentibus, quod scire quod acquiritur scientia morali, non est nisi terminus considerationis moralis, et non est terminus considerantis. Hic enim non considerat, nisi ut referat ulterius ad opus quod est finis intentionis ejus.

Ad rationes tertiæ opinionis.

Ad hoc autem quod dicunt, qui eam mechanicam esse dixerunt, *Dicendum*, quod nullo modo mechanica est, sed liberalis. Et hoc probat Aristoteles in principio *Ethicorum* [1]. Liberale enim est omne illud quod per se et propter se volumus : hoc autem est in istis operatio maxime.

Et quod objiciunt de modo, dicendum quod hoc non valet. Modus enim communis est, et non proprius mechanicæ : et a modo communi speciale non potest inferri : esset enim ibi processus ex affirmativis in secunda figura. Attendendum tamen est, quod secundum dicta Philosophorum non omnis scientia dicitur theorica vel practica, sicut bene probat Avicenna. Et istæ partes non conveniunt scientiæ nisi quæ est operativa. Et hoc modo bene concedimus, quod moralis docens theorica est, et moralis utens practica : in omnibus enim talibus theorica ad proximum ordinatur. Hoc autem subtiliter probat Avicenna in IX *Philosophiæ* suæ, ostendens quod hæc speculatio est quæ speculando colligit rerum actiones et species reducendo in principia et causas : qui modus resolutionis vocatur. Et cum prima sint in quibus stat ut in utilissima et simplicissima penitus moralia sunt ad mores. Practicus autem intellectus componendo procedit et determinando scilicet actum cum circumstantiis : et hoc sic determinatum affectum ostendit et excitat ad motum, qui sic excitatus impetum facit, et sic per motum affectus intellectus practicus suas rationes in opere ponit. Unde constat quod et finis affectus opus est, a quo fine tam docens quam utens scientia, practica vocatur, large accipiendo practicam, secundum quod practica dicitur rationes operabilium considerans.

Scientia moralis dicitur et practica et speculativa.

CAPUT V.

De quo sit ista scientia sicut de subjecto ?

Cum autem omnis scientia sit de aliquo sicut de subjecto, sicut dicit Aristoteles, oportet investigare quid sit subjectum hujus scientiæ. Et de hoc tres inveniuntur diversitates. Tullius enim videtur dicere, quod genus quod omnia ambit moralia, honestum est, quod etiam sic diffinit : « Honestum est quod suaviter nos trahit, et sua dignitate allicit. » Et sic tractans de moribus, de honesto et partibus ejus tractare deberet. Quod si concedatur, non satis videtur rationabile, quod accidens alicujus de quo tractatur in scientia, debeat esse subjectum. Accidens enim passio subjecti est, et non subjectum. Honestum autem quod ab honore dicitur, præmium est virtutis, ut dicit Aristoteles, et non virtus. Honestum enim est cui honor debet exhiberi.

Opinio Tullii de subjecto scientiæ moralis quid sit ?

Contra Tullium.

[1] Aristoteles, In I Ethic. cap. 2.

Cum igitur de virtute tractet moralis, cui ex præmio accidit honestum esse, honestum non potest esse subjectum scientiæ moralis, sed aliqua passio probata de subjecto.

inio Stoicorum.

Stoicis autem placuit, et maxime Socrati, quod virtus secundum hoc quod est ultimum in bono, esset id de quo considerat moralis sicut de subjecto. Sed hoc stare propter hoc non potest, quia ultimum in bono in eodem genere est cum eo cujus est bonum : et talia ultima ad unum genus nullo modo possunt reduci. Scientia autem una est, ut dicit Aristoteles in primo *Posteriorum*, quæ est unius generis subjecti. Adhuc autem, nulla unitate dicta principia possunt inveniri, et per quæ unumquodque in boni sui ultimum possit reduci. Ultimum autem uniuscujusque boni, principiis unius particularis scientiæ qualis est scientia moralis, non potest determinari.

ntra Socratem.

inio Platonis.

Propter hoc dixit Plato, quod bonum prout est omnis boni causa et ratio, esset id de quo considerat moralis, sicut sibi videtur imponere Aristoteles in primo *Ethicorum*. Hoc autem iterum stare non potest, quia si omnis boni bonum dicatur idea boni, hoc in opere poni non potest. Id autem quod considerat ethicus, ad hoc considerat ut in opere ponatur. Consideratio igitur ethica de idea boni non est. Si autem bonum boni dicatur ratio boni, hæc ratio boni in diversis generibus boni diversa est, et ideo sub una scientia terminari non potest.

ntra Platonem.

Decisio æstionis.

Propter quod secundum Aristotelem, dicendum est quod bonum hominis in quantum est homo, subjectum est moralis scientiæ : homo autem in quantum homo est, intellectualis et rationalis est. Hoc autem, sicut dicit Gregorius Nazianzenus est duplex. Est enim rationale et intellectuale, cujus substantia ratio et intellectus est : et est intellectuale et rationale, quod participiat aliqualiter ratione, et hoc est quod est rationi obedibile et persuasibile ratione, sicut concupiscibilis et irascibilis, quæ licet partes sensibiles animæ sint, tamen dicto modo participant id quod est rationis : et sic sunt hominis in quantum homo est in quo stat perfectio ejus in bono alterius animalis. Hominis igitur bonum in quantum homo est, est ultimum. Hæc autem est virtus secundum quatuor differentias ipsius, quæ sunt moralis, intellectualis, heroica, et divina.

Rationes inductæ contra Tullium et Stoicos et Platonem, satis improbant intentiones eorum. Sic autem dividendo, quod modum hominis in quantum homo est, hujus scientiæ sit subjectum, dividitur scientia secundum divisionem boni. Hoc enim bonum accipitur ut perfectum, vel ut dispositio perfecti. Et perfectum quidem est felicitas. Dispositio autem perfecti virtus est, dicente Tullio quod « virtus est dispositio perfecti ad optimum. » Felicitas autem est secundum activam vel contemplativam : et de activa quidem felicitate est liber primus, de contemplativa autem decimus : intermedii autem sunt de dispositione perfecti ad optimum. Hoc autem est dupliciter, scilicet in ordine ad opus, quæ est dispositio ad humana : vel in ordine ad delectationem contemplationis non habentis contrarium in delectatione sua : et sic agit de virtute in ordine ad opus in mediis octo libris, et de virtute contemplativa in decimo.

Bonum accipitur dupliciter.

Ad bonum autem hominis tripliciter homo ordinatur et disponitur, scilicet secundum rationem regentem, et secundum affectum consequentem. Et virtus quæ est dispositio affectus ad bonum hominis, dupliciter est : una scilicet quæ est ordinans : altera quæ est in ordine tenens. Et illa quidem quæ est *ordinans*, est circa passiones delectationum et tristitiarum : et hæc vocatur proprie moralis, de qua agitur in quatuor consequentibus libris post primum. Illa autem quæ est *in ordine tenens* ne affectus abducatur a meta mentis, heroica vocatur : et de hac igitur in septimo et octavo et in nono. Affectus aliquando ducitur in pas-

sionibus, et in hoc ductu ordinat eum moralis : et aliquando abducitur, sicut dicit Aristoteles. Et tunc quasi quodam fræno tenetur virtute heroica. Bonum autem quod ordinat rationem motum animæ determinantem, quod est bonum rationis, quod disponit eam ad optimum, virtus est intellectualis secundum omnem sui partem.

CAPUT VI.

De fine hujus scientiæ.

Finem autem hujus scientiæ videtur determinare Aristoteles in primo *Ethicorum*, ubi dicit quod hoc opus non contemplandi est gratia, sed ut boni fiamus. Hoc autem fit si in bono hominis in quantum homo est, attingimus perfectum et ultimum. Et hoc contingit quinque modis. Ex bono enim hominis quod ordinabile est ad perfectum, potestatem habemus operandi ea quæ sunt justa et casta et cæteras actiones materiales virtutum : in quibus tamen, sicut dicit Boetius, sparsa sunt virtutis quædam semina, ex quibus tamquam seminibus seges virtutum exoritur : propter quod dicit Aristoteles[1], quod ex frequenter operari justa et casta, justi et casti efficimur.

1. Primum tamen bonum in quo homo sic perficitur, est bonum quod vocatur bonum in genere. Genus autem ibi vocatur non a communitate generis, sed ab ea proprietate generis qua genus dicitur primum subjectum differentiarum specierum et formarum. Hoc enim modo primum subjectum est in morali. Bonum autem quod nihil est de bono moris, et sub quo omne bonum moris comprehenditur, est actus voluntarius qui ad propriam materiam ex ratione determinatur. Sicut enim reficere esurientem, vestire nudum, dare indigenti, et in actibus liberalitatis bene facere, divitem largiri superflua, et hujusmodi : quæ omnia, quia primam potentiam habent ad bonum, prima subjecta sunt boni, licet ex diversis circumstantiis possint bene et male fieri.

Ex bono autem naturæ et rationis proficit homo ad perfectius aliquid, hoc est, ad actum vestitum circumstantiis et fine. 2.
Ratio enim in agendis ratiocinatur de circumstantiis agentis, et negotii, et loci, et temporis : et hæc omnia referuntur ad finem expedientis : et eligit ea quibus juvatur, et refutat ea quibus impeditur ad finem bonum, et ex his potest in actum vestitum circumstantiis, quibus proniorem habet potentiam ad virtutem generandam, eo quod per circumstantias jam appropinquat ad tangendum medium virtutis : et ille actus habet virtutem formativam virtutis moralis in anima, sicut semen generationis virtutem formativam habet ad partum. Et ideo ex frequentibus talibus operationibus virtus consuescibilis in anima generatur : et per hoc tertio loco potens efficitur homo ad agendum secundum virtutem : quæ est tertia perfectio hominis.

In his tribus perfectionibus ad extrema perficitur, quæ sunt circa passiones delectationum et tristitiarum. 3.

[1] ARISTOTELES, In II Ethic. cap. 1.

4. In comparatione autem inferiorum ad superiora perficitur homo dupliciter. Est enim superius et inferius in ipsis partibus animæ, et est superius ad animam, ad quod anima dependet in esse et agere, sicut inferior natura dependet ad superiorem. In omnibus autem talibus regulariter verum est quod superius est regens, et inferius rectum : et si aliter fiat, perversitas est, quæ est principium mali moris, ut dicit Avicenna. Concupiscentia enim et ira propter vehementem accensionem sanguinis in delectabile, et magnam protensionem spirituum ad fruendum eo quod delectabile esse putatur, retinente[1] indigent, ne in præceps defluant ad illicitum. Hoc autem retinens et continens est mens, quæ secundum virtutem continentiæ metas ponit, inter quas continet concupiscientiam et iram : ad quam perfectionem efficitur homo idoneus per frequenter operari secundum virtutem moralem, in qua perfecte homo est nihil habens bestialitatis, ut dicit Hermes Trismegistus. Tunc primum in hac quarta perfectione in gradibus humanitatis recipitur, et heroicam sive divinalem accipit dignitatem, a stabularii subjectione bestialium passionum exaltatus, et veris et pulchris bonis humanitatis ditatus : et in hac altitudine continetur, ne per appetitum unquam declinet ad stabularia et subjecta. Hanc autem perfectionem per heroicam consequitur virtutem.

Hermes Trismegistus.

5. Ad id autem quod supra est esse extra ipsum per hanc heroicam virtutem dispositus. Adhuc etiam heroica virtus omnia animalia et brutalia infra metas continet humanitatis, quod omnia adunata virtute conferantur in admirabile bonum firmæ et puræ contemplationis et delectationis existens, super quod homo nihil potest quærere amplius secundum facultatem vitæ humanæ. In hoc enim sparsis per diversa delectabilia concupiscentia quæ in diversitate concupiscentiarum ratio sollicitudinem inducit, qualiter concupita acquirantur, et intensa intentione in ista remittitur et revocatur a contemplatione superiorum. Heroica enim continet ab his : et sicut dicit Dionysius, contenta anima et convoluta intentiori contemplatione consurgit ad superiora : et in hoc statu homo perfectus est secundum modum hominis. Et iste finis scientiæ moralis.

CAPUT VII.

De titulo et auctore.

Ante litteram etiam de auctore consuevit quæri et titulo. Nomen autem auctoris quem nos suscipimus exponere, est Aristoteles. Quia licet multi tractaverint de virtute, tamen opera illorum prosequi non suscipimus. Auctor autem commendatur in tribus : a nomine, a scientia, et virtutis merito. Aristoteles secundum nomen *positio virtutis* interpretatur, vel *opus* : quod congruit ei qui Socrati, sicut legitur in vita sua, duobus et viginti annis adhæsit, qui non nisi de virtute scripsit et docuit.

Aristoteles ex tribus commendatur.

Primo a nomine.

A scientia autem, quia nullus de omni scibili scripsit nisi ipse. Socrates quidem in genere multum laudari jubetur, sed ultra virtutes morales tractando non processit. Plato etiam virtutem purgantem, purgatoriam, et purgati animi determinans, effectus virtutis in anima distinxit,

Secundo a scientia.

[1] *Alias* continente.

sed non de omni virtute secundum genus et species perfecte tractavit. Iste autem perfectius omnibus tradidit genera virtutum et species, distinguens et antecedentia et consequentia, et opera, et propria, et effectus. Et ideo bonum hominis in quantum homo est, in quatuor voluminibus completur : bonum enim hominis unius in se dupliciter considerabatur, scilicet secundum principia boni et genera et species et accidentia : et in tali consideratione complevit scientiam hominis in libro qui dicitur *Ethicorum*. Considerabatur bonum hominis secundum signa antecedentia ipsum in subjecto, et secundum divisionem partium ejus secundum quas distribuitur in partibus subjecti quæ sunt animæ potentiæ, et secundum effectus consequentes et opera quæ elicit, et propria quibus distinguitur unumquodque ab alio : et sic determinatur ab ipso de bono hominis in libro qui dicitur de *Laudabilibus bonis*. Bonum autem hominis secundum quod homo per naturam hominis est animal conjugale domesticum, determinatur ab isto auctore in libro qui dicitur de *Œconomicis*. Tertia consideratio hominis est secundum quam homo per naturam civile animal est, sine communicatione vitam habere non valens nisi malam, ut dicit Avicenna, et pejorem quam esse possit : et sic bonum hominis terminatur in urbanitatibus, qui liber de *Politicis* inscribitur, in quo legis potentia docetur, secundum quam cives bene vivunt.

De divisione scientiæ moralis secundum doctrinam Aristotelis

Tertio a merito.

Meritum autem istius est, quod propter veritatem et rectitudinem doctrinæ et morum expulsus est ab Athenis, eligens potius cedere furori quam veritati. Tales enim Socratem interfecerunt, et omnis boni semper fuerunt inimici.

Titulus.

Titulus vero istius libri est. *Incipit Ethica Nicomacha Aristotelis Stagiritæ*, quod exponens Commentator dicit, quod *Ethica* dicitur a Græco ἦθος, quod Latine sonat *mos*. *Nicomacha* autem dicitur, sicut idem Commentator dicit, eo quod ad Nicomachum qui vel pater Aristotelis fuit, vel filius, vel amicus, scripta sit : sicut et liber Platonis dicitur *Timæus*, qui ad Timæum scriptus est. Scripsit autem et aliam qui dicitur *Eudemia*, eo quod ad Eudemium amicum suum scripta sit, quæ fere in verbis ab ista non differt. Scripsit autem et librum qui dicitur *magna Moralia*, non ideo quod scriptura plus contineat, sed quia de pluribus tractat, sicut de concordia, benegnitate, bonitate, et quibusdam aliis, de quibus hic nullam mentionem facit : sed de quibus hic tractat, perfectius determinans et prolixius quam in libro *magnorum Moralium*. Dicunt tamen quidam Arabes, quod Nicomacha dicitur a νίκη, quod est *victoria* : eo quod nicomasticam hic describit, ut dicunt, qua unus homo virtutibus expugnat vitia : sed hoc fictum est et non habet auctoritatem. *Stagirita* autem dicitur Aristoteles a Stagira quod fuit casale suum unde ortus fuit.

De Eudemia.

De libro magnorum moralium.

TRACTATUS II

DE BONO.

CAPUT I.

In quo primo quæritur quid sit bonum : hoc enim necessarium est scire, antequam sciatur bonum hominis.

Quia autem de moribus inquirimus secundum quod solus homo dicitur bonus vel malus, oportet nos altius ordientes de bono inquirere. Bonum enim hominis determinari non potest, nisi quid sit bonum intelligatur. Dicit Avicenna quod bonum est, quod ultimam sui perfectionem adeptum est : et hujusmodi dicti assignat rationem dicens, quod bonum determinatur a fine. Finis autem ultimus est, quo adjecto ad perfectionem res nullius indiget. Nihil enim est quod ultra illud propter quod sunt singula, aliquid adjici sibi aliquis appetat. Si enim aliquid adjici sibi appeteret, illud non fuisset ultimum. Intentione autem est ultimum : igitur ultra illud quid non est appetendum : et sic concluditur quod bonum est, quod ultimum finem secundum naturam adeptum est.

[...]od bona [...] diffinitio boni.

[...]ma ratio.

Adhuc, Perfectum bonum non est id quod malitiam habet admixtam. Quidquid autem est quod ultimum non est adeptum, adhuc malitiam habet privationis, et quantum habet de malitia, tantum deest in bonitate. Bonum ergo non est quod ultimam perfectionem non est adeptum. Secunda ratio.

Adhuc, Ultra bonum uniuscujusque rei non potest intelligi aliquid rei esse adjungendum : et cum sint quatuor causæ, efficiens, materialis, formalis, finalis, sola finalis est quæ ultima est in adjectione rei perficiendæ. Sola igitur finalis est post quam nihil adjici potest. Perfectum autem est unumquodque, ut dicit Aristoteles, cum ei nihil deest. Nihil ergo deest est ei qui causam finalem jam adjectam habet. Sic igitur illud bonum est, quod per finem ultimum sibi adjunctum perfectum est. Tertia ratio.

Adhuc autem, Ab omnibus dicitur Stoicis et Peripateticis, quod bonum est in quo est appetitus omnium. Hoc autem necesse est esse ultimum : quia si Quarta ratio.

non esset ultimum, appetitus aliquis esset in aliquid post ipsum : quamdiu enim aliquid deest de adjiciendis ultimis, non cessat appetitus. Aut igitur nullum est bonum, aut est hoc solum bonum quod perfectum est ultimo complemento.

Qinta ratio. Adhuc autem, Ens verum et bonum secundum supposita quidem convertuntur : differunt tamen secundum nomen rationis. Ens enim dicitur, ut dicit Boetius, quod aliquo modo attingit entis quamcumque differentiam. Verum autem quod per formam attingit entis veritatem et ratitudinem, quod non sæpe in virtute et operatione imperfectum est. Post ens ergo ratum et verum oportet adhuc addi quod secundum virtutem et operationem perfectum sit in ultima suæ perfectionis intentione : et tunc primo bonum est. Videtur igitur, quod hoc bonum sit quod per ultimam adjectionem finis perfectum habet. Et hoc in exemplo est videre. Semen enim hominis ad hominem primo est potentia, cum habeat formæ nihil in actu, turpe est. Determinatum autem ad formam hominis in generatione veritatem humanam attingit : sed tamen mollibus adhuc membris et virtute fluit vitæ quasi imperfecta et impotente perficere hoc ad quod nata est, non debet esse perfectum, sed potius quando potest perficere tale alterum quale ipsum est. Unumquodque igitur perfectum est, quando secundum suam naturam tale alterum potest facere quale ipsum est. Generaliter ergo dicendo in omnibus ex quo bonum est ab ultima perfectione, unumquodque bonum est, quando optime potest perficere ea quæ sunt secundum naturam. Bonum est igitur quod ab ultimo fine suæ operationis naturæ perfectum est, ita quod omnia secundum suæ naturæ optimum perficere potest.

Objectio. Sunt autem quidam qui contra prædicta omnia hic objiciunt, dicentes quod unumquodque in eo quod est, bonum est, sicut dicit Boetius. Multa autem sunt quæ perfectionem suæ naturæ ultimam non attigerunt : et tamen bona sunt. Bonum igitur ab ultima perfectione non dicitur, ut videtur. Ad hoc autem facilis responsio est, quod verum quidem est, quod unumquodque in eo quod est, bonum est. Si enim habet entitatem simplicem, habet bonum inchoatione. Entitas enim simpliciter est in potentia et in primis principiis entis. Si autem attingit veritatem perfectionis entitatis per formam, habet bonitatem ad esse in specie determinatam. Si autem habet entitatem per speciem in forma speciei et consequentibus ad formam perfectam, tunc habet bonitatem perfectam. Unumquodque enim in forma et consequentibus ad formam illam, perfectum et determinatum, quod omnia quæ sunt secundum naturam perfecta operatur virtute non impedita secundum proprium et connaturalem habitum. Consequentia enim formam in unaquaque specie sunt virtus connaturalis et propria, et operatio non impedita. Ex quo patet quod unumquodque in eo quod est, bonum est : tamen quantum habet esse, tantum habet de esse bono, sicut patet per prædicta. Responsio.

CAPUT II.

Quid sit per se bonum ?

Oportet autem determinare utrum aliquid per se bonum sit : et cum *per se* dicatur duobus modis, sicut dicit Aristoteles (est enim *per se* quod non est per accidens, et est *per se* quod non est per aliud), oportet inquirere utrum per se bo- Per se (...) plicite(r)

num sit per substantiam bonum, et non per accidens, vel sit per seipsum bonum et non per aliud. Multis enim bonis existentibus secundum documenta Aristotelis [1], oportet quod adhuc sit unum bonum quod sit causa omnium bonorum : aliter enim non omnis multitudo reduceretur ad unitatem, nec omnis multiplicitas ad unionem : nec id quod est per accidens, ad id quod est per se reduci posset : quæ omnia contraria sunt philosophiæ. Est igitur aliquid per se bonum, quod et substantialiter et non propter aliud bonum est.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Adhuc, In omnibus participantibus sic est, quod aliquid necesse est esse, quod per se habet id quod participans habet per accidens, sicut est videre in disgregatione visus, quod albus habet per accidens, et non haberet illud per accidens, nisi albedo quam participat, illud per se haberet. Cum igitur homo bonus habeat actum boni participative, necesse est aliquid esse, quod eumdem actum habet per se, et illud est per se bonum.

Tertia ratio.

Adhuc autem, Quodcumque per aliud est bonum, illud aliud per quod istud est bonum, aut est bonum per se, aut per aliud. Si est bonum per aliud, ibitur in infinitum. Si autem est bonum per se, tunc aliquid est bonum per se, quo participato omne participans bonum efficitur. Unum igitur est bonum per se, per quod omnia bona efficiuntur, quod per easdem rationes probavit et concessit Plato.

Objectio.

Sunt tamen qui contra ea quæ dicit Plato, objiciunt dicentes, quod si unum aliquod bonum participat omnia quæ bona sunt, hoc erit unum individuo, vel specie, vel genere. Constat autem quod individuo non est unum, nec specie unum esse potest. Non enim omnium bonorum bonitate in specie unum sunt. Bonitas enim equi vel est suaviter esse vectivum, vel laboris juvativum, vel in prælium hostis esse territivum : et hæc bonitas non est asini, vel domus, vel alicujus hujusmodi una in specie. In genere etiam non est una : quia quot sunt genera entium, tot sunt bonitates singulorum diversæ genere, sicut dicit Aristoteles. Si igitur nec individuo, nec specie, nec genere est unum bonum, videtur nullum esse primum bonum.

Responsio.

Ad hoc autem secundum Aristotelem dicendum est, quod in veritate, sicut dicit Avicenna nono *primæ philosophiæ* suæ, primum habet relationem ad omnia continentia, et quo aliquid prius relationibus est multiplicius. Unde primum potest accipi dupliciter, proportione scilicet, et natura. Et bene concedimus, quod natura quæ sit generis vel speciei vel individui nihil est per se bonum a quo omnia bona dicantur : proportione autem aliquid est per se bonum, et non per accidens bonum est, nec per aliud, ad quod respiciendo per similitudinem quamdam habitudinum omnia bona sunt : et in hoc bona vel meliora vel optima dicuntur, quo illi sunt similiora. Hoc autem est primum bonum quod secundum substantiam perfectam omnia perficit, et secundum proprias et connaturales attributiones, et secundum propriam operationem non impeditam. Ad proportionem enim illius omne dicitur bonum, melius, et optimum. Et per hoc patet solutio quorumcumque objectorum, vel etiam objiciendorum. Hoc enim quod fit per se, et non per accidens et non per aliud est, per se bonum esse dicimus. Non autem esse bonum per aliud dicitur, scilicet quod non sit per aliud sicut per causam efficientem, vel non sit per aliud sicut per formam suæ bonitatis : et utroque modo primum bonum est per se bonum, quia non habet causam efficientem suæ bonitatis, nec formam ante se quam participet. Ipsum tamen causa est efficiens om-

Primum capitur dupliciter.

[1] Aristoteles, In XI Metaphys.

nis boni : et ad rationem bonitatis quæ in ipso est, et quæ per ipsum est, proportionaliter esse bonum est omne bonum.

CAPUT III.

Utrum hoc sit primum bonum, ante quod nihil est, et quod est causa boni in omnibus aliis?

Quatuor autem rationibus probatur hoc esse primum bonum, et causam esse boni in omnibus bonis.

Prima ratio. Prima ratio fundata est super id quod dicit Aristoteles in II *Metaphysicorum*, quod quidquid est in multis, non æquivoce existens in illis, est in uno aliquo primo quod est causa omnium aliorum, sicut omne calidum in eo quod primum calidum est causa omnium aliorum. Cum ergo bonum sit in multis non penitus æquivoce existens in illis, necesse est quod sit in uno primo quod causa sit omnium aliorum in bono. Non enim æquivoce est in multis, quod in omnibus est secundum proportionem ad unum. Æquivoca enim proportionem ad unum non habent. Proportio enim ad unum, est similitudo habitudinum ad unum, quod in diversa specie et in una proportione participatur, sicut est gubernatio navis ad nautam, et civitatis ad judicem. Nec enim eisdem regulis nauta prosequitur navis gubernationem, quibus consequitur judex civitatis gubernationem : nec idem in specie est gubernatio navis et civitatis : et tamen similitudo habitudinum in utroque una est. Cum igitur talis similitudo in omnibus una sit, quod unum sit primum bonum ad cujus proportionem et similitudinem alia bona dicuntur, videtur esse unum primum bonum quod essentialiter bonum est, et causaliter in omnibus facit bonum, et proportionaliter forma bonitatis ejus salvatur in omnibus.

Secunda ratio. Secunda ratio est per illud arithmeticæ, scilicet, omnis multiplicitas ad unum revertitur quod est primum principium totius multiplicationis. Cum videamus ergo magnam esse multiplicitatem bonorum, et propter nimiam multiplicitatem quasi ad infinitatem tendere, quod apud omnem intellectum et apud omnem artem fugiendum est, oportet hanc infinitatem restringi. Nihil autem restringi potest, nisi quod ab uno procedit, et ad unum est ordinatum : quod enim a pluribus est, non restringitur, sed dilatatur. Igitur oportet esse primum bonum a quo est ipsa similitudo essentialis boni, et nomen boni in omnia diffundatur.

Tertia ratio. Tertia ratio est, quia omnis resolutio stat in uno, sive sit resolutio posterioris in prius, sive compositi in simplex, sive causati in causam. Cum igitur multa bona sint quæ constat non esse priora, nec simplicia, sed composita, nec causas esse sed causata, oportet illa in unum resolvi secundum omne genus resolutionis. Stabit igitur resolutio in uno primo quod vere primum omnium bonorum est.

Quarta ratio. Quarta autem ratio est, quod omne quod est in unoquoque ordine, vel est primum, vel a primo. In ordine ergo eorum quæ bona sunt, unumquodque est primum, vel a primo : cum unumquodque non possit esse primum, oportet quod sit a primo. Oportet igitur ponere unum quoddam primum, quod omnium causa sit aliorum. Et hoc quidem Plato concessit istis et multis aliis rationibus.

Objectio contra rationes. Contra hoc quidam objecerunt Peripateticorum sophistice objicientes. Dicunt enim quod primum quod est causa consequentium, est in consequentibus ens de

ratione eorum. Nihil autem unum est quod sit de ratione bonorum omnium, quæ diversa sunt numero, specie, et genere. In diversis enim generibus nullo modo est ratio una. Si ergo sic est, non videtur esse aliquid primum bonum, quod sit causa et ratio omnium aliorum.

Stoicorum responsio.

Ad hoc autem Stoicorum est responsio, quod primum dicitur duobus modis, scilicet secundum rationem principii, et secundum rationem generis. Primum quidem secundum rationem generis de ratione est omnium consequentium, et est causa eorum, quia essentialiter principiantur de ipso. Primum autem quod est in ratione principii, non est necesse quod sit aliquid de essentia vel substantia ipsius, sicut patet quod punctum est principium lineæ, nec tamen aliquid est lineæ, nec aliquid de substantia ipsius, secundum quod substantia est subjectum : sed est principium in quo est lineæ inchoatio : sed hæc inchoatio nec est determinata ad esse lineæ, nec ad subjectum. Ita etiam in omni alia natura est principium, quod est de esse illius generis, et hoc vocatur genus : et est principium quod est simpliciter formæ inchoatio, nec ad esse, nec ad subjectum determinata, et hoc vocatur principium non genus. Hoc igitur modo unum principium dicunt esse bonorum, quod tamen nec in genus, nec in speciem incidit cum aliquo bonorum : et sub hoc contineri bona dicunt communitate principii, non generis.

CAPUT IV.

Utrum aliquid sit summum bonum?

Hoc autem quidam dicunt esse summum bonum. Ante enim bonum hoc nihil est. Omne enim ante quod nihil est, primum et summum et causa boni est in omnibus bonis : dicitur igitur illud summum esse.

Prima ratio

Adhuc, Summum quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit : non autem videtur convenire nisi illi cui impossibile est aliquid addi in bonis : nullum autem bonum est quod sine additione penitus intelligatur, nisi id quod primum est : et ideo hoc summum est.

Secunda ratio

Adhuc, Cum dicitur bonum, melius, et optimum esse, comparatio fit respectu alicujus : et non potest dici quod fiat comparatio nisi ad veram nominis impositionem accedendo. Vera autem nominis impositio boni est illius naturæ, quæ pura bonitas est. Videtur igitur illud simpliciter bonum, quod primum est et causa boni, summum esse.

Tertia ratio.

[illegible]

Quod enim quidam dicunt primum bonum esse quod colligit omnia bona, non videtur posse stare : quod enim colligit, est compositum : quod autem compositum est, ex principiis componentibus pendet, et malitiam habet privationis, potentia in resolutione compositi : et quod malitiam habet, summum non est : quod ergo colligit bona, summum non est. Adhuc, quidquid colligendo bona

dicitur bonum esse, multas bonitates habet extra se. Cum enim dicantur omnia bona et sint, sicut unum non potest tolli ex omnibus, ita necesse est quod multa remaneant bona non collecta : quod autem aliquid habet extra se, non potest collectione omnium bonum summum esse : collectivum igitur summum bonum esse non potest.

Antiphona. Si forte aliquis velit dicere, quod summum bonum Deus est, cui nihil deest in bonitate, et omnium bonorum fons est. Videtur nihil esse ad propositum : hoc enim bonum per naturam particulare non est : quærimus autem hic particulare bonum. Præterea, cum dicitur bonum unum, medium, summum, necesse est quod hæc comparatio sit comparatio in aliqua una natura diversimode participata. Nulla autem una natura est quæ sit a Deo, et ab aliis bonis participetur : quia ex hoc sequeretur de necessitate, quod aliquid secundum naturam esset bonum quod est Deus, et quod bonum divinum esset compositum : quæ omnia sunt impossibilia. Summum igitur bonum Deus esse non potest.

Summum bonum dicitur tripliciter. Ad hæc autem et similia per distinctionem solvendum est, quod scilicet summum bonum tripliciter dicitur, summum scilicet in ordine, et summum in comparatione, et summum in quantitate. *Summum in ordine* oportet quod sit aliquid coordinatorum in forma boni, sicut est coordinatio omnium generum a primo ad ultimum, et ab ultimo ad primum. Et sic cum resolutio bonorum stet in eo quod est pura bonitas, primum per se bonum est, et nihil nisi ipsa bonitas pura est summum bonum et optimum, sicut Aristoteles dicit in secundo *Metaphysicorum*, quod causæ omnes resolvuntur ad causa primas, quæ per se et substantialiter causæ sunt, sicut omnia calida ad primum quod est causa caloris per se : et hoc dicit esse summe calidum, quia hoc est ipse calor simplex et purus nihil habens nisi quod calor est. *Summum* autem *in comparatione* est, quod maxime accedit ad puram bonitatem : et hoc non simpliciter, sed in comparatione accipitur : et ideo non simpliciter summum est, sed ad aliquid summum, ad aliquid non summum. *Summum* autem *in quantitate* tripliciter dici potest, scilicet in quantitate discretionis secundum numerum bonorum, et in quantitate virtutum secundum bonorum differentias. Differentiæ enim boni possunt accipi per additionem : et sic sumitur quod bonum est cui omnes differentiæ boni additæ sunt. Dicitur etiam summum bonum, cui per attributionem et non per additionem omnes differentiæ boni primo et per se conveniunt. Sic ergo tripliciter dicto summo bono, dicimus nihil esse summum quod discrete et singulariter omnes omnium colligat bonitates : aliquid tamen est summum bonum quod per additionem actus ad potentiam, omnes omnium bonorum colligit differentias. Cum enim primæ differentiæ sint eorum quæ natura bona sunt, ens, unum, sensatum, rationale, intellectuale: constat quod primum semper est in secundo, et secundum in tertio, et sic deinceps, sicut trigonum in tetragono : et id quod ultimam boni differentiam attingit, summum et optimum est : quia in illa sunt omnes aliæ differentiæ bonorum : et secunda semper se habet ex additione ad priorem, hoc modo quo actus additur potentiæ : quia potentia per actum ad esse determinatur : et sic ultimum bonum in ordine illo summum est. Sic simpliciter simplex non est, nec primum, nec per se est, et essentialiter bonum est. Per attributionem autem dicitur summum bonum, cui omnes omnium bonorum bonitates, sicut causæ efficienti et formali et finali attribuuntur excellenter et eminenter : et sic summum bonum est Deus. Quia licet Deus simpliciter sit, tamen omnes omnium bonitates primas formas exemplares in ipso habent, quas quantum imitantur, bona sunt : et quanto plus decidunt ab ipsis, tanto plus malitiæ permiscentur. Summum bonum per attributionem.

Summum bonum quadrupliciter dicitur.

Summum igitur bonum quadrupliciter dicitur, summum scilicet simplex absque comparatione cui omnia bona attribuuntur, et omnes omnium bonorum differentias habet per attributionem, et non per collectionem vel compositionem, sed simpliciter et excellenter et eminenter. *Simpliciter* autem dicimus quod sine determinatione actus ad potentiam est : in eo enim nihil est in potentia quod sit determinabile per actum. *Excellenter* autem dicimus : quia bonitates suæ non sunt determinatæ ad unum, sicut bonitates causatorum, sed excellentes in omnibus et ad omnia : causæ enim sunt et non causatæ. Causa autem, ut dicit Dionysius, excellenter habet id quod est causati. *Eminenter* autem dico secundum nominis rationem : non enim in eadem nominis ratione bonum est in Deo, et bonum est in causatis. Bonum enim in causatis obumbratum est, et privationibus multis impeditum est, et determinatione ad unum contractum est. Et ideo si diffinitur secundum quod est in causatis, cum nomen ipsum in se concipiat umbrosum et impeditum et contractum, per illam diffinitionem non potest attribui bonum summo bono, quod est Deus. Et si ratio ejus ponatur secundum quam Deo attribuitur, erit non umbrosi nec impediti nec contracti, sed boni quod eminet super hoc, et ante ista habet rationem boni : et talem eminentiam attribuitur summo bono quod est Deus. Hoc igitur est simplex, et secundum naturam summum bonum : sed hoc bonum ad præsentem non pertinet speculationem.

Secundo dicitur summum bonum in comparatione bonorum ad invicem, scilicet quod omnes differentias nobiles boni attingit, sicut diximus prius de intellectuali. Hoc enim in se habet et rationale et sensibile et unum et ens : et ideo in tali ordine imperfectum est primum et unum bonum perfectum ad aliud, hoc est, ex quibusdam differentiis bonorum est medium bonum : attingens autem ultimas differentias dictas bonitatis, summum bonum dicitur.

In comparatione autem summum bonum dicitur respectu ejus quod primam dicit formalis boni positionem, et respectu ejus quod gradum bonitatis ponit super illud, et summum dicitur quod maxime ad veram accedit nominis impositionem. Sed hoc non dicitur summum bonum simpliciter, sed bonum in comparatione quadam.

Quarto modo dicitur summum bonum in quo stat resolutio bonorum. Utrum autem illud in quo sicut in primo stat resolutio bonorum, sit aliqua forma idealis præexistens et præhabens omnia bona, sicut forma calcei lignea præhabet virtute omnes calceos formatos ad ipsam, quæ sit forma prima secundum rationem adepta, quæ tamen secundum ens non sit extra bona, sed potius in ipsis sit forma et ratio bonitatis in eis, ad præsentem tractatum non pertinet. De hoc enim est inter Peripateticos et Stoicos contentio. Cum autem fit comparatio bonorum, sicut prædictum est, oportet quod illa comparatio fiat in aliqua natura una quæ sit in comparatis. Illa tamen natura non oportet quod sit generis, vel speciei, sed potius ejus quod secundum proportionem convenit omnibus. In talibus autem natura in qua comparatio fit, primo et per se essentialiter est in uno, et in aliis est per quemdam respectum ad illud. Et ideo pura bonitas est in summo bono quod est Deus vel idea boni, sicut dicit Plato. Alia autem bona sunt, quia quædam imitationes et resonantiæ sunt illius.

CAPUT V.

De natura mali, et quod nihil sit per se malum, vel summum malum, vel malum essentialiter.

Cum autem malum in omnibus non determinetur per formam, sed per privationem formæ, vel privationem habitudinis ad formam, non potest aliquid esse essentialiter malum[1] : quia privatio non dicit essentiam qua aliquid malum sit, sed potius deficientiam ab essentialibus perficientibus ad esse et bene esse. Et si non est aliquid essentialiter malum, non potest aliquid esse primum malum. Primum igitur malum essentialiter malum non est.

Adhuc ulterius, non potest esse aliquid quod sit causa omnis mali. Illud enim quod esset causa omnis mali, oporteret quod esset forma quædam, quæ in omnibus existens formaliter causaret malum. Hoc autem probat Dionysius inducendo[2] : Omne enim malum, aut est malum corporis, aut malum animæ, vel malum Angeli. Et malum quidem corporis, est contra naturam esse. Malum autem animæ, contra potentiam esse. Malum Angeli, contra deiformem intellectum esse. Contra naturam autem esse in corpore non contingit in aliqua forma (Malum corporis.) quæ posita sit in corpore, sed potius ab effectu privante formam vel habitudinem principiorum formæ, quæ determinat corpus ad perfectum, sicut est videre in paralysi vel alio morbo. Perfectio enim motiva in principio motus quod est posterior pars cerebri, et in organis motus quæ sunt nervi motivi, et in membris quæ moventur, est forma sanitatis consistentiæ corporis. Paralysis autem non (Paralysis.) est forma, sed dissolutio et defectus habitudinis et perfectionis : et ideo contingit inordinatus motus : quia quando appetitiva movere vult, dissociata principia motum ad intentionem suam consequi non possunt : et sic accidit motus inordinatus, natura movente, et morbo retrahente : et sic est in omnibus corporibus tam animatis quam inanimatis. Similiter malum animæ scitur ex bono (Malum animæ.) animæ. Bonum enim animæ est in regimine rationis esse secundum ordinem omnis virtutis. Malum autem non est aliquid positivum, sed defectus ordinis, id est, est in his quæ ordinari habent a ratione : et tunc etiam malum animæ privatio est. Similiter est in malo Angeli, (Malum Angeli.) quod est contra deiformem intellectum esse. Intellectus enim deiformis est, qui ex primis luminibus sine umbra et inquisitione principia accipit veri et boni, et sine inquisitione et studio. Malum autem Angeli est furor irrationalis, demens concupiscentia, phantasia proterva, ut dicit Dionysius. Furor autem irrationalis fit ex indignatione boni : et hæc indignatio non est nisi ex principiis boni et veri per voluntatem aversis. Similiter demens concupiscentia est eorum quæ inseparabiliter conjuncta sunt malo : quæ quia mala sunt, de mente nihil habent : et si concupiscentia manet, de mentis forma nihil habet : contrarium est enim in mente : et quia sic mentis forma privatur, demens vocatur : et hoc est ma-

[1] Cf. In II, dist. 34, art. 1.

[2] S. Dinysius, De divin. nom. cap. 4.

lum concupiscentiæ : non enim dicitur mala concupiscentia, quia concupiscentia, sed quia demens est. Sic etiam est de phantasia proterva : hæc enim non est mala, quia phantasia est, sed quia proterva est. Proterva autem, quia a veritate principiorum ex quibus veritas probatur, non ex ignorantia, sed ex affectu falsitatis avertitur, et ideo veritati contradicit. Cum igitur in omnibus malum privatio sit, constat quod nihil est essentialiter primum in causa mali.

Malum.

Ideo Pythagoras tria dixit de malo, scilicet quod locus mali bonum est, et quod malum infinitum est, et quod malum omnifariam est. Per hoc enim quod privatio est, et nulla privatio salvatur nisi in opposito habitu, oppositum autem bonum est, dixit quod malum non locatur in subjecto nisi in bono. Cæcitas autem privatio est, quæ nullo modo est in eis quæ nihil habent visus sive visionis, sed in his quæ aliquid visionis habent. Omnia enim sunt visivæ virtutis, quæ a prima potentia videndi usque ad ultimum actum exiguntur ad visivam virtutem, sicut, verbi gratia, figura faciei, foramina sive concavitaes quæ sunt loca organorum visus, palpebræ, supercilia, figura oculorum, tunicæ, humores, et dispositio tunicarum et humorum in humiditate, nervi visivi, spiritus visus, et cætera quæ ad perfectionem visus concurrunt. In quibus autem nihil horum est, cæcitas esse non potest : et ideo lapis non est cæcus, nec lignum. Similiter malum non est in quo nihil boni est, vel per formam boni, vel per ordinem principiorum ad illam. Et hæc est causa dicti Pythagoræ, quod bonum sit locus mali.

[P]rivatio salvatur in opposito habitu.

[M]alum infinitum.

Infinitum autem dicit esse malum : quia cum malum et pejus non dicantur per positionem nec per accessum ad aliquid quod sit per se malum, sed per recessum a bono, recessus ille cum non habeat terminum, per accessum ad aliquid nunquam stat, ita quod non possit plus procedere. Quod autem nunquam stat, semper plus et plus a bono distans, fine caret recessus sui, et sic per privationem finis infinitum est, non quod aliquid actu infinite sit malum, sed quia nihil ita recedit a bono, quod non ulterius recedere possit.

Malum est omnifariam.

Omnifariam autem dicit esse malum : quia ex una unius corruptione principii ordinati ad bonum, malum efficitur : corruptio autem omnium omnino non potest esse. Non enim est principium ad malum nec habitudo aliqua, quæ non multis modis omnimode et infinite corrumpi possit. Bonum autem non sic : hoc enim non nisi uno modo efficitur, scilicet ex consonantia principiorum et habitudinum et ipsius boni forma ad bonum.

Ex hoc ulterius duo habentur, scilicet quod malum nullius rei est principium, quia ex privatione nihil entium constituitur. Et quod nihil est summum malum : nihil enim est adeo malum, quod non possit fieri pejus.

CAPUT VI.

Qualiter bonum pertineat ad naturam ?

Oportet autem determinare si bonum ad naturam pertinet, sicut videtur dicere Boetius in libro de *Hebdomadibus*. Dicunt enim objicientes, quod non est eadem diffinitio rei et bonæ rei, ut dicit Aristoteles, sicut non est eadem diffinitio latronis et boni latronis. Cum igitur diffinitio omnia colligat quæ naturæ sunt, et bonum non colligat, videtur bonum non esse de rei natura.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Ad idem inducunt dicentes, quod aliud est esse, et aliud est bene esse : bonum autem determinatur secundum bene esse : et sic videtur bonum non esse de essentialibus.

Tertia ratio.

Adhuc addunt, quod bonum ex additione se habet ad verum et ad unum et ens. Entitas igitur et unitas et veritas rei, ante bonum sunt : et cum omnis rei natura consistat entitate, et unitate ipsius, videtur bonum nihil de natura rei esse.

Cum tamen Boetius dicat quod bonum pertinet ad naturam, justum autem ad actum. Et si hoc est verum quod jam probatum est, tunc non est verum quod omne in quantum est, bonum est. Item non est verum quod hoc bonum sit quod a bono est. Quorum tamen utrumque et dicit et probat Boetius.

Decisio quæstionis.

Ad hæc et similia dicendum videtur esse, quod omne quod a bono est, secundum quod a bono est, bonum est : et omne quod est in quantum est, bonum est : et quod bonum ad naturam entis pertinet. Hoc autem est sic probandum. In præhabitis enim dictum est, quod bonum est uno modo, hoc est, omnibus principiis et habitudinibus principiorum convenientibus ad rei perfectionem in esse et posse et agere : tunc enim natura perfecta est uniuscujusque, quando non impedita operatione secundum optimum posse potest agere : et in tali entitate est primum boni subjectum in quo est boni inchoatio, et unitas rei est in re sicut ad bonum ad suum determinatio. Veritas etiam est in ipso sicut ad veram naturam et speciem informatio. Bonitas autem est in ipso sicut ad perfectum agere suum perfectio : et sic in entitate quæ primus rei conceptus est, boni est inchoatio : et sic ens dupliciter bonum, et non potest esse nisi bonum in quantum est ens. In unitate autem principiorum boni ad unum est determinatio : et sic omne quod unum est, bonum est in eo quod unum est. In veritate autem boni ad naturam est specificatio, quod vicinissimum est bono perfecto : et sic iterum omne quod verum est, bonum est in eo quod verum est. Bonitatis autem forma specificatum et determinatum et inchoatum ultimo perficit, ut in omni posse suo valeat operari secundum seipsum, hoc est, secundum ipsius naturam non impedita operatione. Ratio igitur bonitatis quæ est in ente uno et vero, ratio ordinis est ad bonum secundum quod ordo ad bonum est in inchoatione et determinatione et specificatione. Ratio autem bonitatis in bono est ratio perfectivi ad actum qui est secundum naturæ optimum. Ex his patet quod bonum ex principiis naturæ est secundum naturæ optimum. Bonum igitur pertinet ad naturam, et inseparabile est ab ipsa. Justum autem ad actum pertinet operationis cujusdam, qui licet secundum naturam sit, non est tamen completæ naturæ actus in eo quod completa natura est. Ex hoc ulterius patet quod bonum est, quia a bono est sicut ens causatum ab habente causante. Inchoatio enim boni in omni ente ab aliquo est. Nihil enim est in causato quod non secundum prius fuerit in causa : et sic id quod est causa exemplariter, est et eminenter omnia illa quæ sunt in causato. In bono tamen plus est, quia primum bonum causando, per ipsam rationem causalitatis bonum est : bonum enim diffusivum est suipsius : et cum causato primo diffusio sui sit in omne causatum in quantum participare potest : constat ergo quod primo causando bonum est. Propter quod dicunt Maximus et Aspasius, quod bonum derivatur a *boo, as*, quod est *voco, as*, quia bonum diffundendo se semper vocat ad se. Vocat enim ea quæ non sunt tamquam ea quæ sunt. Et hoc est causa dicti quod dicitur : Quia Deus bonus est, sumus : et in quantum sumus, boni sumus. Bonitas enim causati redundantia est boni quod est in causa, et diffusio boni in causato. Ab ipsa autem causatione est, vel causatio a bono. Propter quod dicit Boetius, quod si paulisper per intellectum supponamus esse primum et

Quando bonum, verum, unum et ens conveniunt.

Boni etymologia.

non bonum esse, erunt causata entia, sed non bona, nec etiam ad bonum ordinata : quia ordinatio ad bonum in omnibus principiis et habitudinibus ordinationis illius est boni aliquid.

...sponsio ...rationes. Quod ergo objicitur, quod alia est diffinitio latronis et boni latronis, et rei et

Ad 1. bonæ rei, intelligitur de bono quod est secundum complementum ultimum, et de re significata per nomen. Si enim res non significatur per nomen, non diffinitur nisi per ea quæ significantur in nomine. Ultimum autem posse et agere, per nomen non significatur : sed quod est de veritate rei significatur in nomine : et ideo diffiniens ponens in diffinitione quod non significatur in nomine, peccat. Si autem deberet diffiniri secundum quod est in ultimo et optimo sui in posse et agere, certe oporteret quod diffiniretur per ultimum et optimum. Unde Socrates diffiniens hominem in libro qui dicitur *Mennonis*, dicit quod « homo est principalis intellectus perfectus, studio humanitatis operam dans, amicis benefaciens, et inimicis male. »

...finitio ...inis se...lum So...atem.

Ad 2. Similiter quod dicunt, quod bonum sit de bene esse, *Dicimus*, quod bene esse dupliciter dicitur, scilicet in naturalibus secundum ultimum statum esse : et sic bene esse de natura est. Et bene esse secundum adjuncta sive exteriora bona sive accidentalia : et sic bene esse non pertinet ad naturam sicut constituens, sed pertinet ad naturam sicut adminiculans et adjuvans. Quando autem dicitur quod ea quæ sunt in quantum sunt, bona sunt, intelligitur de bono quod est de bene esse secundum naturam.

Ad 3. Iterum quod ulterius dicunt, quod entitas et unitas ante bonum sint, verum est quod sunt ante bonum quod est boni perfectio : sed non sunt ante bonum quod sit boni inchoatio, nec ante bonum quod sit inchoati determinatio, nec ante bonum quod sit determinati specificatio. Et sic patet quod principia bonitatis sunt in principiis entitatis, unitatis, et veritatis secundum esse et substantiam et naturam : licet secundum rationem nominis ex additione se habeat bonum ad verum, et unum ad ens. Ratio autem illa est ordo inchoati et determinati et specificati ad perfectum.

CAPUT VII.

Quid sit uniuscujusque bonum?

Quia igitur nostræ intentionis est bonum hominis eo quod homo est, quærere oportet nos et videre quid sit uniuscujusque rei bonum. Alia est enim perfectio hominis in eo quod homo est, et alia perfectio asini : et cum uniuscujusque rei perfectio sit bonum et optimum, quæ est adjectio ultimæ causæ, bonum uniuscujusque rei est quando in esse et posse potest agere quæcumque sunt secundum naturam. Sicut enim videmus in animalibus omnibus, quod primo procedunt ex potentia in actum, sicut quod ex semine generatur homo : qui tamen homo nec in quantitate organorum, neque in viribus quæ in organis sunt, perfectus est. Paulatim autem quantitatem accipientibus membris, et siccato humido, et constante spiritu qui discurrit in membris, efficitur perfectum in corpore ad operationem corporis, sicut dicit Aristoteles quod de puero fit vir. Ita est in viribus animæ tam apprehensivis quam motivis, quæ sunt partes animæ naturales, quod in ipsa causatione hominis sparsa sunt in eis semina boni, in quibus est boni humani inchoatio, quæ paulatim experimento et tem-

Perfectio hominis duplex.

pore et assuetudine coadunantur ad perfectum : et tunc agere possunt secundum naturam optimam. Nulla enim potentia ex se perfecta est : sed oportet quod habitu vel naturali vel acquisito perficiatur ad agendum. Hoc autem intelligo de potentiis materialibus possibilibus quæ de imperfecto procedunt ad perfectionem, et non de potentiis activorum quæ semper perfectæ sunt. Bonum igitur hominis est secundum naturam hominis posse perfecta et optima perficere. Sed sicut Aristoteles in II de *Anima*[1] quando diffinit animam, quod anima est endelechia corporis organici physici potentia vitam habentis : et quod est in toto, oportet etiam in partibus accipere : quia sicut anima per se est perfectio corporis, sicut visus oculi, et gressiva virtus perfectio pedis : propter quod dicit quod si oculus esset animal, visus esset anima ejus : ita etiam in bono hominis est accipere bonum hominis secundum quod homo, et bonum hominis per partes ejus determinatum : et sic aliud est bonum concupiscibilis, et aliud rationalis, et aliud mentis, et aliud intelligentiæ. Quærentes igitur bonum hominis in eo quod homo est, oportet nos determinare cujus bonum secundum quod hominis est, et secundum quod omnium partium ejus : et sic perfecte determinatur de bono hominis, sicut patebit in sequentibus de felicitate et virtutibus : felicitas enim est bonum hominis, et virtus est bonum partis.

Potentia perficitur.

[1] Aristoteles, In II de Anima, tex. et com. 6.

TRACTATUS III

DE EO DE QUO EST INTENTIO IN MORALIBUS.

CAPUT I.

Quid sit bonum secundum triplicem hominis considerationem ?

De humano igitur bono intendentes, determinare oportet omne hominis bonum secundum quod homo est. Tripliciter autem consideratio hominis est secundum quod homo est, scilicet in se, in principiis propriæ naturæ consistens (*principia* autem dico secundum quod homo dominus est propriarum actionum et operationum), et in comparatione ad alterum. In comparatione autem ad alterum secundum Aristotelem duobus modis comparatur. Ad alterum enim comparatur, aut secundum virtutem coactivam, aut liberalem. Secundum virtutem coactivam comparatur ad ea quæ domus sunt : et secundum hoc, dicit Aristoteles quod homo est animal conjugale naturaliter. Et secundum virtutem coactivam comparantur ad eum et uxor et filii et famuli, quibus omnibus coactiva præcepta imponit ad finem domus. Secundum liberalem autem virtutem comparatur ad eos ad quos coactionem non habet, quia par in parem non habet potestatem : sed comparatur ad ipsum in ordine qualitatis ad bene vivere : et sic naturaliter est homo civile. Dicit enim Aristoteles in primo *Metaphysicorum*[1], quod multipliciter humana natura ancilla est : et ideo oportet quod juvantia extrinsecus habeat ad perfectionem. Extrinsecus juvantia non ordinantur ad hominem, nisi secundum has duas virtutes, scilicet coactivam, et liberaliter juvativam. Oportet igitur hu-

Homo quomodo comparatur ad ad alterum?

[1] Aristoteles, In I Metaphys. in prologo.

manum bonum quærere his tribus modis : et in hoc implebitur intentio nostræ considerationis.

Quod autem ista divisio ex propriis sit, ex hoc probatur quod differentiæ et species divisorum vel condividentium omnes in moribus sint. Civis enim ad civem ordinem non habet coactivum, sed potius liberalem ex propria libertate animæ procedentem et electione, secundum quod videmus in omnibus ordinibus communitatum et regnorum. Hac autem libertate civis ad civem disponitur quatuor modis : et ideo quatuor virtutibus sive potentialibus scientiis scientia civilis perficitur, scilicet legis positiva, judicativa, exercitativa, et communicativa. Si enim civis ad civem liberaliter disponatur, oportet quod dispositio hæc formam habeat regulæ regentis ipsam dispositionem : et hæc datur per legem positivam : quia, sicut dicit Tullius, « lex est regula æqui et iniqui. » Æquum autem est dispositio civis ad civem, et iniquum corruptio. In regula igitur considerata ista dispositio legis positiva est. Si autem dispositio non consideratur in regula, sed ad actum regulandi, non potest considerari nisi duobus modis, in quibus regulat et regit, scilicet in casibus emergentibus, vel in officio civitatibus perfecte attributo. Et si regit in casibus, virtus judicativa est, quæ secundum leges et pacta et secundum naturam æqui omne determinat inter cives emergens. Si autem in officio dirigit : aut dirigit in officio communicationis quod mechanicum vocatur, aut in officio exercitationis quod vocatur liberale. Officium enim est, ut dicit Tullius, congruus actus personæ secundum statuta patriæ : et hoc potest esse in communicativis, vel liberalibus. Sine communicatione enim mechanicorum civile bonum non perficitur. Communicativa autem sunt, sine quorum communicatione cives beatam vitam ducere non possunt propter privationem instrumentorum beatæ vitæ subservientium, sicut est pistoria, lanificium, fabrilis tam ferraria quam lignaria, et cæteræ hujusmodi virtutes. Ordinans igitur has ad felicem omnium communionem communicativa vocatur. In liberalibus autem civis ad civem ordinatur in operationibus quas per se volumus sine omni alio adjuncto : et hoc vel ordinatur ad civium liberales delectationes vel habilitates. Delectationes autem quidem sicut cantoria, viellatoria, tripudia, saltatoria, tragœdia, et comœdia, et hujusmodi, quas oportet politicum sufficienter præordinare, ut omnis civis jucundus apud civem in delectabilibus liberalibus inveniatur. Dissimilitudo enim, ut dicit Boetius, generat odium : et non est homo qui sine delectatione vivere possit. Si autem ad habilitatem : aut hoc est ad habilitatem personæ, aut ad habilitatem communitatis. Si est ad habilitatem personæ : tunc omnis talis qui habilitatem facit personæ in civitate, ad civi lem pertinet : et hoc modo licet medicina non sit de civili, tamen medicament provisiva de civili est, ut scilicet malum civibus auferatur a corpore. Hoc mod cursoria, luctatoria, levativa ponderum saltatoria, et hujusmodi aliæ sunt de civili. Istæ enim id corporalibus civium personis habilitatem habent, civilitati deservientem. Cursoria enim dissolvit spiritum et accendit calorem in laxatione membrorum et evacuatione corporum habilis efficiatur civis et agilis in om bonum civium. Saltatoria autem virtu motivas præparans, civem facit veloce. Levativa autem ponderum, propriarum virium facit experientiam, ut sciatur in quo et quanto civitas a cive possit adjuvari : et sic est in omnibus aliis. Et hoc modo Commentator dicit, quod medicina est pars civilis : hoc modo civilis extra civitatem excludit omnes nocivas artes. Nocivas autem dicimus, quæ vel cives depravant vel dissolvunt, sicut est co tiva, lenocinium, usuratoria, et hujusmodi. Ad habilitatem autem patriæ vel communitatis faciunt dupliciter, scilicet ad habilitatem gubernationis vel de n-

Quibus artibus et virtutibus perficiatur bonum civitatis?

Officium.

sionis. Gubernationis sicut est scholastica sapientiæ dans operam, et aliæ hujusmodi. Ad defensionem autem patriæ est sicut militaris, torneamentativa, sagittaria, pugillatoria, et hujusmodi. In idem fertur armorum factrix, marescaltiva, et hujusmodi. Ex quibus perfectum bonum civitatis attingitur in consecutione felicitatis civilis, et repulsione contrarii.

e œconomica.

Œconomica etiam perficitur quatuor virtutibus, sine quibus bonum domus non attingitur, quarum prima est instrumentorum dispositiva. Secunda possessiva. Tertia est chrysmatistica. Quarta dispensativa. Nullus enim unus homo ad domus sufficit ædificationem. Adhuc, si quo ædificantes virtuti coactivæ non subjiciantur, domus non ædificantur. Coactivæ autem subjecti ministri vel servi sunt ad nutum patremfamilias respicientes. Scientia igitur utendi talibus ministris ad ædificationem domus dispositiva vocatur.

…ibus artibus et virtutibus perficiatur bonum familiæ?

…ssessiva.

Adhuc autem domus nulla consistit ad perpetuam habitationem sine possessionibus. Dicit enim Philosophus, quod sicut semen generationis non sufficit sine ministro ad generationem hominis, sic industria hominis non sufficit ad facultatem domus sine possessionibus. Et sicut ministerium non simul sufficit, sed successive stillat sufficientiam : ita possessio non simul fundit sufficientiam, sed successivis et redivivis fructibus domui ministrat necessaria per industriam patrisfamilias ad regimen domus convertenda. Propter hoc possessiva dicitur scientia mensurandi facultates possessionum ad continuum regimen domus pertinentium, ut domus non deficiat, nec possessiones distrahi cogantur.

…rysmatistica.

Chrysmatistica autem est thesaurativa, ut semper scilicet ex thesauris jam repositis facultas habeatur, ne ex defectiva repositorum post possessiones distrahi oporteat, et sic domus dissolvatur. Et sub ista sunt lucrativa in mercimoniis, superfluorum repositiva : et has imitantes furativa, et prædativa, et usurativa, et fraudativa, et cæteræ hujusmodi, quæ licet contemnantur a civili, tamen cum procurativa habent similitudinem.

Dispensativa.

Dispensativa autem quæ hæc omnia dispensat ad nutum patrisfamilias secundum uniuscujusque qui de familia est dignitatem, et propriam operationem utilitati domus deservientem. Hoc enim bonum attingit homo secundum quod est animal conjugale domesticum, privatæ utilitati intendens ad perpetuam sui successoris conservationem.

De Monastica.

Tertiam autem quæ est hominis secundum se quidem, vocant monasticam, eo quod unius in se custodia sit, quæ etiam quatuor virtutibus perficitur, scilicet morali, intellectuali, heroica, et divina, de quibus in præcedentibus quantum sufficit ad introductionem satis dictum est : specialiter enim de istis intendimus.

Quibus artibus et virtutibus perficiatur bonum personale?

Omnes autem hæ scientiæ potentiæ vel virtutes vocantur a physicis : quia cum scientia sit necessariorum, istæ scientiæ nullam habent necessitatem, et ideo veram rationem scientiæ non habent, sed fluctuant neutram partem contradictionis firmiter habentes, sicut potentia fluctuat inter esse et non esse. Et si aliqua earum dicitur virtus, non ideo dicitur virtus, quod in ultimo sit necessitatis : sed ideo dicitur, quia innata est, et plus ad esse quam ad non esse respicit, sed determinata non est ad unum, quin etiam formidet contradictorium. Secundum prædicta igitur bonum hominis est bonum cum quo adepto et non impedito, secundum proprium et connaturalem habitum potens est operari proprias et connaturales operationes, quarum ipse est dominus, sive consideretur ut homo est in se, sive consideretur prout est animal civile per naturam.

De … non est vera scientia proprie dicta.

CAPUT II.

Quod tale aliquod bonum sit hominis in quantum homo est.

6. Quod autem tale aliquod bonum sit, princeps Peripateticorum Aristoteles tali probavit ratione [1]. Ex præhabitis enim oportet supponere, quod omne quod est, bonum aliquod appetit : et id quod sicut finem appetit, summun bonum et optimum est. Homo autem per omnia quæ hominis sunt in quantum homo est, aliquod bonum probatur appetere. Si ergo bonum uniuscujusque est quod unumquodque appetit per naturam, oportet quod illud bonum hominis sit in quantum homo est, quod per omnia quæ hominis sunt et intendit et operatur. Omnia autem quæ hominis sunt prout ad operationes humanas refertur, sunt ars, doctrina, actus, et electio. Est igitur bonum hominis in quantum est homo, quod arte et doctrina, actu et electione et intendit et operatur.

Omnis ars bonum operari probatur tribus rationibus.

Quod enim *ars* omnis aliquod bonum operetur, Eustratius in *commento* probat tribus rationibus.

Prima ratio.

Prima sumitur ex diffinitione artis supposita, quæ est hoc quod dicit, quod nullus particeps rationis ignorat, quin ars sit collectio ex adinventis comprehensionibus exercitatis et probatis ad aliquem finem bonum eorum quæ sunt in vita. Inventores enim artium homines sunt et utilitati propriæ deservientes, artes invenerunt. Cum igitur bonum in vita in diffinitione artis ponatur, constat artem et intendere et operari bonum.

Secunda ratio

Secunda ratio est : Artes sunt sapientiæ rationes, naturam imitantes, materiis exterioribus utentes, et his species et formas artificiales imponentes. Species autem talis exteriori materiæ non imprimitur, nisi propter aliquod bonum in vita quod intendit artifex per artificiatum. Ars agitur per artificiatum aliquod bonum intendit et operatur. Dicitur autem ars *sapientiæ ratio* hoc modo quo Aristoteles in sexto *Ethicorum* dicit [2], quod peritissimos circa unamquamque artem sapientes vocamus. Sapientis enim et periti idem est officium quod dicit Aristoteles,scilicet quod sapientis vel eruditi viri est de unoquoque prout res se habet reddere rationem : et ita ars quæ rationes operum considerat, habet sapientiæ rationem : propter quod artes mechanicæ a Philosopho non sunt refutandæ. Sic enim Victorinus architectonicam tradit philosophice, Palladius agriculturam, Vegetius militarem, Rasis chirurgiam, et alii quidem Philosophi alias tradiderunt artes. Quod autem dicitur, *naturam imitantes*, ideo dicitur, quod usu perficiunt ad motum et operationem. Forma autem quæ acquiritur ex usu ad modum naturalis formæ movet ad actum, et non ex ratione. Hoc patet quod idiotæ fere expertes rationis operantes aliquando melius habent, sicut patet in viellis et omnibus musicis instrumentis et agonisticis et aliis exercitiis quæ idiotæ perfecte adipiscuntur.

Tertia ratio.

Tertia ratio est, quod homo compositus est ex corpore et anima : et bonum hominis non est tantum bonum animæ, sed etiam bonum corporis ad bonum ani-

[1] In prima propositione I Ethic.

[2] Aristoteles, Ix VI Ethic. cap. 7.

mæ relatum. Est enim corpus instrumentum animæ : et sicut sine instrumento nullus adipiscitur quod vult, ita sine bono corporis anima bonum suum adipisci non potest, licet adeptum secundum Stoicos sine corpore possit retinere. Bonum autem corporis cum ex multiplici causetur indigentia, compendio et ex multis oportet adipisci. Ut autem compendiose adipiscatur, ars exigitur : et cum multæ sint indigentiæ, varias oportet artes reperiri, ita quod homo solus secundum seipsum non sufficit satisfacere omnibus indigentiis suis : propter quod Avicenna dicit, quod vita hominis solitarii pejor est quam esse possit : et Aristoteles dicit, quod homo solitarius sibi sufficiens vel melior homine est sicut Deus, vel bestia est : nullo enim indigens est Deus : bestia autem non multis indiget : homo autem est qui propter teneritatem complexionis multis indiget. Cum igitur artes propter indigentiam inventæ sint, et indigentia omnis sit appetitus boni indigentiam illam supplentis, constat omnem artem boni alicujus esse operatricem : propter quod Aristoteles dicit in *Ethicis* in libro sexto [1], quod ars cum ratione factivum principium est : ut ex ratione habeat philosophiam : ex factivo autem habitu qui ex usu innascitur, naturæ habet imitationem. Probatum igitur est universaliter, quod omnis ars bonum quoddam appetere videtur.

...are oportet esse ...ultas et ...ias artes?

...itarii vi... ...peratio.

Nec videtur esse instantia, nisi in artibus maleficorum, sicut in necromantia, vel furativa, vel lenocinio, vel hujusmodi arte aliqua. Sed hoc citius solvitur distinguendo, quod aliud est quod facit ars, et aliud est quod facit artis abusus. Ars enim nihil facit nisi demonstrat malum quod sit et qualis et quantæ potestatis. Malum secundum suipsius rationem movet ad fugam. Et ideo eleganter dicit Boetius, quod « scientia mali bono deesse non potest, quia non vitatur malum nisi cognitum. » Concupiscentia autem ejus cui ars demonstravit malum, insurgit ad concupiscendum, quod non est ex vitio artis, sed ex vitio concupiscentis. Omnis igitur ars operatur bonum, licet abusus artis aliquando sit causa mali.

...s nulla ...t mala.

CAPUT III.

Quod omnis doctrina appetit aliquod bonum.

Similiter ostenditur, quod omnis doctrina bonum aliquod operatur. Doctrinam autem dicimus eam, quam Græci *methodum* vocant. Methodus autem componitur à Græca præpositione μετὰ, quod Latine sonat vel *cum*, vel *in*, vel *ulterius* : et ὁδὸς quod est *via*. Methodus igitur doctrina talis est quæ est cum via vel in via vel ultra viam dirigendam. Omnis autem via terminum habet et finem in quem dirigit. Methodus igitur est doctrina viam dans in terminum vel finem intentum per doctrinam. Intentum autem vel finis bonum quoddam est, sicut patet per omnia antedicta. Omnis igitur doctrina methodalis bonum aliquod appetit et in illud dirigit. Methodus.

Si autem quæritur, cum virtutes intellectuales sint quinque, sicut docet Aristoteles in sexto *Ethicorum*, scilicet sapientia, intellectus, et scientia, prudentia, et Quæstio.

[1] ARISTOTELES, In VI Ethic. cap. 5.

ars, utrum similiter sapientia et intellectus et scientia bonum aliquod appetant sicut doctrina methodalis ? Dicit quidem Eustratius de sola scientia rationem assignans, tripliciter ad hanc quæstionem esse respondendum. Quarum prima responsio est, quod scilicet scientia sicut doctrina bonum aliquod appetat : sed scientia sub doctrina comprehendatur. Cum enim scientia sit comprehensio veritatis immutabilis ex principiis necessariis demonstrata, doctrina etiam vias ponat ad comprehensionem ejus ad quod viæ illæ procedunt, si ultimetur comprehensio doctrinæ ut ex necessariis vias det ad comprehensionem : tunc doctrina modum accipit scientiæ, et quantum ad hoc scientia sub methodo sive sub doctrina continetur.

Responsio prima.

Secunda responsio est, quod duo sunt fines hominis, scilicet impassibilitatis secundum affectum, quod scilicet affectus passionibus nec immutetur, nec ducatur, nec deducatur, nec abducatur. Et hoc sequitur secundum virtutem. Veritas autem finis est in intellectu qui passionibus non subjacet : et secundum verum homo nec est nec efficitur bonus, sed potius secundum virtutem : cum scientia sit ad verum, quo nec est nec efficitur bonus, non oportet quod scientia bonum aliquod appetere videatur : et ideo non ponitur inter principia hominis, per quæ homo potens efficitur appetere et operari bonum humanum.

Responsio secunda.

Tertia responsio est confirmatio primæ rationis et est a minori. Minus enim videtur, quod habitus comprehensionis probabilis persuasivæ bonum operetur vel appetat, quam habitus comprehensionis necessariæ. Operatur autem bonum habitus ex probabilibus et persuasivis doctrinalis sive methodalis. Multo igitur magis appetit et operatur bonum scientia quæ est ex necessariis. Scientia igitur non ponitur inter principia inclinantia ad appetitum boni : quia ex quo doctrina ponitur, ex constanti relinquitur quod multo magis scientia hoc operatur. Hæ sunt igitur Eustratii responsiones.

Responsio tertia.

Si quis autem ad hanc quæstionem breviter et subtiliter respondere voluerit, dicet appetitum quo aliquis appetit bonum, esse tentionem qua tendit ad illud bonum acquirendum : et hæc est tentio ab eo quod homo concipit et comprehendit finem et bonum quod appetit : quæ tentio et scientiæ et sapientiæ et intellectui nullo modo convenit. Scientia enim resolutorie procedit a compositis in simplicia : et iste processus est a rebus ad animam : et ideo non appetitus vel operationis habet formam, sed potius acceptionis et passionis. Idem autem est de intellectu qui est acceptio principiorum quæ omnia universalia sunt. Et idem est de sapientia quæ est acceptio altissimorum, et simplicissimorum, quæ difficile est homini scire. Sapientia igitur et intellectus et scientia ad bonum aliquod conferens ad vitam secundum esse non perficit hominis appetitum : et ideo inter principia quibus afficitur homo ad appetendum, non ponitur.

Alia responsio.

Sed tunc quæritur de prudentia, quare non ponatur ? Sed ad hoc dicendum est, quod prudentia secundum quod est ratio perficiens electionem, ex parte electionis se tenet, sicut regula recti est in recto. Si autem dicitur ratio dans viam ad eligibilia discernenda et dijudicanda, sub methodali doctrina continetur, sicut Aristoteles docet talem doctrinam in tertio *Topiorum*. Patet igitur, quod sive accipiatur prudentia quæ est virtus eligens, sive prudentia doctrinalis quæ est vias ad eligendum ostendens, prudentia specialem non habet perfectionem ad appetendum quoddam bonum, quæ separata sit a perfectione doctrinæ methodalis et electionis. Sufficienter igitur dictum est, quod ea quæ cum ratione bonum quoddam appetere videntur, sunt ars et doctrina.

Dubit. De prudentia.

CAPUT IV.

Quod omnis actus quoddam bonum appetere videtur.

Quod nos actum appelamus, Græci πρᾶξιν consueverunt appellare. Dicunt autem Nazianzenus et Joannes Damascenus quod praxis est secundum electionem hominis energia, id est, operatio.

Energia quid ?

Energia enim sive operatio est naturalis uniuscusjusque substantiæ virtus et motus.

Et rursum diffinientes energiam dicunt, quod energia est naturalis omnis substantiæ innatus motus.

Et iterum, Energia est naturalis et manifestiva uniuscujusque substantiæ virtus.

Et iterum, Energia est naturalis et prima semper mobilis virtus intellectivæ animæ : et hoc est semper ipsius mobilis ratio naturaliter, et semper ex ipsa irrigata. Energia igitur idem est quod operationes : praxis autem idem est quod actus vel actiones.

Actus.

Nos autem dicimus secundum proprietatem Latini sermonis, quod actus sive actio derivatur ab actu qui est complementum et perfectio uniuscujusque rei, et propria operatio secundum actum, qui est perfectio existens, egrediens ab ipso, vocatur actio sive actus : sicut, verbi gratia, a luce egreditur lucere, ab intellectu intelligere, a voluntate velle, et sic de aliis. Et quia a substantiali actu actio talis egreditur, ideo Græci *energiam* vocant, quæ componitur ab ἐν quod est *in*, et ἔργον quod est *operatio* vel labor. Interior enim operatio est quæ de interioribus, hoc est, de substantialibus egreditur. Ideo etiam dicitur substantialis virtus vel motus : per virtutem enim a substantia talis egreditur operatio, et est manifestativa substantiæ. Cum autem homo solus inter animalia dominus sit suorum actuum et operationum : nullus autem dominus sit nisi per liberam electionem operetur : ideo dicunt Græci, quod actus est energia sive operatio hominis secundum electionem. Si autem talis actus per electionem est operatio naturalis, dicimus quod appetitus eligentis ad bonum aliquod est quod per actum adipisci intendit : constat actum omnem aliquod bonum operari. Actus enim sive actio est secundum quam in id quod subjicitur vel intenditur, agere dicitur. Et ex hoc est quod actio et factio differunt. Actio enim est virtutis naturalis secundum seipsam actio sine materia exteriori : factio autem est operatio in subjectam materiam exteriorem. Dicitur tamen secundum extensam significationem et est factio actio, et actio factio : secundum quam largitatem etiam operationes exteriores ut loqui, ambulare, comedere et bibere, et hujusmodi, actiones dicuntur : et in tantum aliquando extenditur nomen energiæ quod et passiones energiæ dicuntur, ut fames, sitis, et hujusmodi. Aliquando etiam opus virtutis quod a virtute operatum est energia dicitur. Quocumque igitur modo actus sumatur, constat quod actus est actio secundum naturam et formam agendi conveniens : et cum solus homo dominus sit suorum actuum, erit omnis actus sive actio electivus motus appetitus. Nullus autem appetitus movetur nisi propter aliquod bonum. Actus igitur omnis per suam ipsam rationem quoddam bonum appetit.

Actio et factio differunt.

Appetitus movetur propter bonum tantummodo

Dubitatio.

Sed tunc quæritur, quare etiam factio inter ea non ponitur quæ aliquod bonum

Responsio. appetere videntur? Et dicendum est ad hoc, quod factio non est materialis artis sicut actio virtuti naturali. Est enim ars factivum principium cum ratione: et si factio sit sine actione, in exterioribus erit factio, et non erit factio artis: et quia factio secundum se ad quoddam bonum hominis ut homo est non ordinatur, ideo non semper factio bonum aliquod appetere videtur: et ideo cum principiis bonum aliquod appetentibus non numeratur.

CAPUT V.

Quod omnis electio bonum aliquod appetere videtur.

Electio quid est? Electio etiam aliquod bonum appetere videtur. Eligere enim, ut dicit Damascenus, est duobus vel pluribus propositis hoc illi præoptare: et sic electio ex duobus componitur, ratione scilicet proponente et ponderante apposita, et appetitum optante et volente unum ex illis. Unde cum dicunt Damascenus et Gregorius Nazianzenus quod post electionem est impetus ad opus, et post opus usus: et inde cessat ab usu jam habens quod intendit. Cum igitur electio cum appetitu sit est ratione inclinans ad actum, constat quod electio bonum aliquod appetat sicut et actus. Verificatum est generaliter, quod omnis ars et omnis doctrina, similiter autem et omnis actus et electio bonum quoddam appetere videtur[1].

Quæstio. Si autem quis quærat, cum multa sint in homine, sicut sensus, æstimatio, concupiscentia, irascibilis, et multa hujusmodi, quæ omnia ad bonum aliquod ordinantur, quare ista non ponantur inter ea quibus homo ordinatur ad aliquod bonum appetendum? Respondendum est, (Responsio.) quod communibus positis, singula particulariter ponere non oportuit. (Sufficientia disponentium appetitum in bonum.) Omne enim quod appetitum boni disponit, aut est apprehensivum, aut motivum, aut ex apprehensivo et motivo compositum. Et si quidem est apprehensivum, est sicut dirigens ad bonum. Directio autem hæc non potest esse nisi in exterioribus, vel in interioribus substantialibus. Et si est in exterioribus, est ars vel per modum artis. Si autem in interioribus, est doctrina methodalis, vias docens per quas obtineatur quod appetitur. Si autem ex parte appetitus simplicis, tunc est energia sive actus. Si autem ex utroque, tunc est electio. Ex qua ratione etiam sumitur ordo istorum. Electio enim aliqua sequitur, ut compositum aliqua sequitur, ut simplicia. Simplex enim est ante compositum, maxime illud simplex quo componitur compositum. Ex actu autem et doctrina sive arte componitur electio, quam Græci *prohæresim* vocant. *Hæresis* enim Græce secta est: propositis enim pluribus electio sectatur unum. Inter simplicia autem prius est dirigens quam exsequens: et sic ars et doctrina sunt ante actum. Inter dirigentia vero quoddam est præparans instrumentum ad adipiscendum bonum, quoddam autem sicut viam dans ad adipiscendum. Instrumentum enim facit facilem adeptionem: ostensio autem viæ non nisi simplicem ostendit directionem: propter ergo facilitatem adeptionis ars ponitur ante doctrinam in his quæ bonum appetere utun-

[1] Hinc exposita est prima I Ethicorum propositio.

tur. Et hoc est quod dicit Victorinus, quod « natura facit habilem, ars facilem, usus potentem. » Usus est enim sæpius reiteratus actus. Dicit autem Tullius, quod exercitium est causa potestatis : per exercitium enim innascitur habitus consuetudinalis. Dicit autem Aristoteles, quod consuetudo in naturam transponitur, et facit hominem potentem ut non impedite faciat operationes.

Eustratius tamen aliam rationem assignat ordinis, dicens quod illa remotius ponuntur et posterius ab appetitu boni, quæ minorem habent influxum : et sic ars et doctrina distantius ponuntur quam actus et electio. Actus autem quia consequentis est, est enim intelligentiæ actus aliquando et rationis et inquisitionis qui non ita appropinquat bono sicut electio quæ semper est cum appetitu boni : et ideo electio immediatius se habet ad bonum quam actus. Doctrina etiam methodalis viam dans ad bonum, vicinior est bono, quàm id quod adminiculatur extrinsecus sicut ars : ideo remotissime ponitur ars, vicinius autem doctrina, et adhuc propinquius actus, immediate autem ad bonum electio.

CAPUT VI.

Cujusmodi sit illud bonum quod hæc prædicta appetere videtur ?

Cum autem dictum sit, quod hæc quatuor bonum appetunt, dubitatur a quibusdam quale sit illud bonum ? Constat enim quod bonum ipsa sui forma et ratione movet appetitum : alicui autem nullum potest movere appetitum, sicut in antehabitis probatum est : oportet ergo quod hoc bonum quod movet appetitum, proprium bonum sit. Proprium autem uniuscujusque non est idem. Non igitur bonum quoddam videtur esse quod ab his appetitur, sed bona multa pro diversitate singulorum.

Prima ratio

Bonum multiplex.

Adhuc autem est bonum honestum, et bonum utile, et bonum delectabile : quæritur quid sit illud quoddam bonum quod homo appetere videtur ?

Secunda ratio.

Adhuc autem est bonum per accidens et bonum simpliciter, et est bonum ut nunc et bonum semper : et oportet determinari quale sit illud quoddam bonum quod homo secundum hæc quatuor appetere videtur.

Tertia ratio.

Adhuc cum causis formalibus sic fit, quod secundum semper a primo habet quod secundum habet : bonum autem proprium rei cujuslibet cum sit quoddam secundum bonum et non primum, videtur quod cujusque rei discretum et proprium bonum non moveat appetitum, nisi propter rationem boni primi quod simpliciter est bonum. Sic igitur videtur quod omnis appetitus est boni simpliciter, et non cujusdam boni. Hæc igitur non bonum quoddam appetere videntur, sed bonum simpliciter.

Quarta ratio.

Adhuc dicit Aristoteles quod omnes homines natura scire desiderant [1]. Si ergo appetitus naturalis est ad scire, et naturalis appetitus est ad bonum, et unius potentiæ sit unum proprium objectum, videtur quod illud bonum quod ab homine in quantum homo est, arte et doctrina et actu et electione appetitur, sit scire.

Quinta ratio.

Ad hæc autem et omnia similia non est difficile respondere, supposito hoc scilicet, quod nihil appetitur ab aliquo

Res[illegible] ad qu[illegible]

[1] Cf. I Metaphys.

naturali appetitu et ordinato nisi possibile obtineri, et quod proportionatum est principiis naturalibus quibus appetitus nititur obtinere illud. Secundum hoc igitur sicut sunt gradus entium, ita sunt gradus bonorum quæ appetuntur. Quædam autem entia sunt juxta primum, quod est unum simpliciter et verum bonum, in multis convenientia cum ipso primo bono, et quædam sunt distantia ab illo, et quædam remotissima ab illo. Et ideo dicit Aristoteles in II de *Cœlo et Mundo*, quod in primo gradu entia propinquissima primo capacia sunt boni primi secundum primas nobiles et puras bonitates ipsius : et ideo tale bonum appetunt, quod non quoddam est, sed simpliciter. Distantiora autem remotissima, illius primæ bonitatis non sunt perceptibilia, sed alicujus bonitatis proportionatæ sibi. Una autem non est proportio singulorum ad bonum, sed valde diversa : et per hanc diversitatem diversa bona efficiuntur : et sic unumquodque quoddam bonum appetit, et non bonum simpliciter. Bene tamen concedimus quod secundum bonum quod est quoddam bonum proportionatum, non habet rationem quare moveat appetitum nisi per hoc quod primi boni est aliquid in ipso : quia medium bonum imago est primi boni. Ultimum autem bonum quamvis obscura resonantia sit primi boni, tamen primæ bonitatis aliquid est in ipso, propter quod potest movere appetitum sibi proportionatum.

Secundum gradus entium est appetitus bonorum.

Ad 2. Et quod dicitur de bono honesto vel utili vel delectabili, nihil est ad propositum : honestas enim et utilitas et delectabilitas differentiæ boni sunt per prius et posterius dicti : nec utile movet appetitum nisi per relationem ad honestum. Similiter autem et delectabile non movet appetitum nisi per hoc quod est quædam honesti resonantia. Honestum autem ex propria forma movet : quia essentialiter est similitudo esse divini, et sub ratione divini boni bonum movet appetitum.

Ad 3 et 4. Et quod dicitur de bono simpliciter et per accidens et de bono ut nunc et semper, facile est solvere. Bonum enim per accidens et ut nunc, resonantia est boni simpliciter et semper, et non habet movere appetitum nisi in quantum est resonantia illius. Bonum autem simpliciter movet ex hoc quod est forma et similitudo esse divini.

Ad 5. Et quod dicitur de scire, quod omnes homines natura scire desiderant, *Dicendum* est, quod ignorantiæ dictum est. Et quod objiciunt, quod unius potentiæ est unum objectum, *Dicendum*, quod hoc est verum de potentiis materialibus quæ sunt in organis. De potentiis autem absolutis ab organo falsissimum est. Illæ enim in omni genere possunt omnia fieri, sicut probat Aristoteles in III de *Anima* [1]. Sic igitur bonum oportet esse quod appetitum movet : et quoddam oportet esse quod appetenti est proportionatum, et videtur appetere : quia non quodlibet appetit bonum per se, sed potius id quod substantia sibi videtur.

Dico autem *sibi videri* visione videntis, et visione rei visæ. In re enim visa aliquando non relucet bonitas : quando tamen appetens in visione suæ apparentiæ ponit illud bonum per formam boni opinatam movet appetitum. Sic igitur omnis homo omni arte et omni doctrina methodali et omni actu et omni electione quoddam bonum appetere videtur.

[1] Aristoteles, In III de Anima, tex. et com. 27.

CAPUT VII.

De commendatione Stoicorum in descriptione boni.

Ideo Stoici bene enuntiaverunt bonum, dicentes quod bonum est quod omnia appetunt. Bonum enim in prima sui communitate diffiniri non potest, sicut ex præostensis manifestum est. Si autem bonum primum accipiatur, quod prima causa est omnis boni : cum bonum ad naturam pertineat, constat omnia quæ ab ipso sunt, bona esse : quia bonitas primi vel per imaginem vel per resonantiam aliquam diffunditur in omnibus secundis quæ sunt a primo : imaginem esse dicimus in illa intentione imaginis secundum quam Boetius dicit in libro de *Hebdomadibus*, quod secundæ formæ quæ sunt in materia, sunt imagines causarum primarum a quibus sunt. Est autem regulariter verum in omnibus, quod quantum agens de forma dat ei in quod agit, tantum dat ei de consequentibus formam. Primum igitur bonum de bonitate influit secundo bono tantum, quantum habet de consequentibus formam bonitatis: quæ sunt tria de necessitate, quorum primum est assimilatio quædam ad primum bonum. Secundum autem, quia assimilatio semper est causa appetitus, dat ei appetitum primi boni quantum possibile est recipere. Et quia ex appetitu sequitur motus et actus in id quod appetitur, ut scilicet omni actu et motu tendat in id quantum potest, necunquam bonum attingeret vel appeteret nisi similitudo primi boni per aliquem modum inchoationis transfusa esset in ipsum. Sic igitur a bono primo secundum bonum habet, quod bonum appetit et in bonum tendit. Idem enim est et movens et finis et forma. Forma enim similitudo est moventis, et finis terminus est et ultimum appetitus, quia causatum ex forma : et quod secundum aliquid de bonitate primi attingit, ex primo est : propter quod dicit Eustratius, quod omnis boni appetitus consequens est ex primo bono, et post primum bonum sicut causatum consequens post causam et ex causa.

onum secundum habet tria a primo.

Hujus autem exemplum est in sagitta percutiente signum. Quod enim illa pungit, ex angulo acuto habet. Impetum autem violentiæ ex arcu habet impellente. Quod perpendiculariter tangit signum, habet ex forma directionis, quam influit ei sagittarius. Et hoc est modo in tota natura. In his enim quæ generantur et corrumpuntur, alterationes quidem et actiones et passiones ex contrariis sunt. Appetitus autem ad esse quem habet, oportet quod sit ex forma primi motoris influxa in ipsum quod generatur. Et ideo dicit Aristoteles [1], quod materia appetit formam sicut turpe bonum. In turpi enim forma boni est per inchoationem, et ex hoc habet quod tendit in bonum et attingit ipsum.

Bonum igitur hoc modo est divinum bonum, et non hoc vel illud bonum est quod omnia appetunt : eo quod sunt consequentia primum bonum in esse et formam primi boni per hoc quod ejus aliquam similitudinem habent in seipsis. Omnia autem appetunt primum bonum, non secundum esse vel substantiam, sed

[illegible]

[1] Aristoteles, In I Physic. tex. et com. 81.

secundum quod primum bonum ratio est movendi appetitum in omnibus bonis. In hoc autem bonum in tali communitate acceptum non est desiderium : quia desiderium est quidam appetitus et cujusdam boni, et similiter voluntas. Appetitus autem est omnium natura existentium, et omnium quocumque modo sint: et ideo melius describitur bonum per appetitum, quam per desiderium vel voluntatem. Quia tamen notificatur per appetitum qui secundum naturam consequitur bonum, est notificatio ista data per consequentiam : et ideo per modum enuntiationis est et non per modum diffinitionis : et ideo hæc enuntiatio quoad nos innotescere facit bonum, sed non simpliciter. Hoc igitur modo Stoici bene enuntiaverunt bonum quod omnia appetunt.

CAPUT VIII.

De differentia bonorum quæ appetuntur.

Ex quo igitur homo secundum omnia ea ad quæ ad opus referuntur, optat aliquod bonum quod est finis operationis suæ : multa autem talia videmus quæ sunt fines operationum et electionum : oportet plures esse fines : et quamvis conveniant in hoc communi quod finis sunt, tamen differunt in speciebus suis et formis. Et ideo quædam videtur esse differentia finium humanorum' : et prima quidem et generalior differentia est, quod quidam fines sint operationes in successiva actione fines existentes, ita quod electio hominis nihil appetat nisi ipsam actionem, sicut est in omnibus musicis et gymnasiis et agonisticis ludis. Per artem enim viellandi non petimus ulterius aliud nisi actionem quæ *viellare* vocatur. Sic etiam in palæstrica et torniamento nihil petimus nisi pugnare : et similiter in tripudio non appetitur nisi composite incedere et saltare ad harmoniam cantus: et sic est in multis aliis ad delectationem vel exercitium pertinentibus. Alii autem fines sunt non actiones sive operationes, sed per operationes opera quædam constituta sive operata quæ Græce *apoteles-mata* vocantur, sicut in arte fabrili, in qua non appetitur fabricare propter solam delectationem vel utilitatem : sed appetitur in ea id quod fabricatum est, sicut gladius vel cultellus : cujus esse non est in successione, sed in permanentia. Ad hæc duo omnes operationes humanarum referuntur electionum.

Fines sunt duplices.

Si autem quæritur, unde veniat in humanis hæc finium differentia ? homo enim unum est, et unius unus videtur esse finis, sicut videmus in omnibus aliis tam vegetabilibus quam sensibilibus. Dicendum est, quod quanto anima hominis magis est elevata super naturam quam formæ vel animæ aliorum, tanto liberior est in operatione et plurium liberarum operationum : et ex libertate quidem homo dominus suorum actuum efficitur et causa : quod non est in aliis quæ necessitate materiæ ad unum operandum restringuntur, vel uno modo : sicut omnis hirundo sicut alia facit nidum, et unaquæque hirundo sicut alia parat cibum, et sic est in aliis. In homine autem non sic est : imo liberam facultatem habet operandi, et valde diverso numero et specie et genere operandi. Quamvis enim unum sit homo constitutum, in una tamen anima humana quæ est perfectio hominis, non perfectio hominis tantum sicut somnus, sed potius est perfectio ejus sicut vigilia. Somnus enim ligamentum est operationum exteriorum. Vigilia autem per hoc quod est expansio ca-

Quæ

loris et spiritus in organa exteriora, omnia organa movet et exhibet ad operationem. Quamvis igitur homo unum sit, necesse est quod illud sit multarum potestatum propter multas operationes, sicut est videre in omnibus potentiis. Sic est regnum in moralibus, et anima hominis in naturis. Cum igitur tales operationes omnes substantiales sint, aut secundum partem ab anima egredientes, oportet quod secundum has multiplicetur differentia finium electionum humanarum et operationum.

poteles-ma. Quamvis autem apotelesma mechanicum sit et non propter se volitum, actiones autem quas volumus ut fines omnes sint liberales : tamen una doctrina finium et prima est, quod id quod intenditur ab homine, est aut propter se volitum, aut non propter se, sed propter alterum. Propter se autem volitum liberale est. Dicit enim Philosophus, quod liberum dicimus quod causa sui est. Talia autem omnia sunt quæ sic volumus, etsi nihil aliud debeat nobis inde fieri, sicut viellare, agonizare, et hujusmodi. Id autem quod propter alterum appetitur, dicitur mechanicum : quia non propter se, sed propter indigentiam aliquam quam instrumentaliter perficiendo supplet, in humanas assumitur operationes, sicut est domus, pannus, et omnia hujusmodi, quorum indigentia impedit bene vivere et contribulat : propter hoc ad humanum bonum referuntur. Quamvis igitur intellectus practicus in homine sit unum, tamen tale unum est quo est omnia facere, sicut dicit Philosophus [1]. Et hoc probatur per instrumentum ejus quod est manus, quod sic paratum est quod instrumentaliter deservit ad omnia opera : propter quod homo multarum est artium, doctrinarum, electionum, et operationum, et finium : et prima differentia in his est, quod quædam eorum sunt actiones liberales et electiones et doctrinæ et artes et fines. Quædam autem propter aliud mutuata et instrumentaliter deservientia, indigentias scilicet supplendo : et hoc habet rationem mechanici : operantur tamen ad felicitatem, quia homo subjacens indigentiis, operationes naturales intellectus habet impeditas.

(Mechanicum quid est?)

CAPUT IX.

De comparatione istorum finium ad invicem.

Cum autem felicitas sit operatio et non operatum, non propter hoc aliquis credat, quod in finibus humanis, hoc est, ad hominis vitam pertinentibus semper operatio melior sit. In omnibus enim his facultatibus in quibus operationes factrices sunt operatorum, operata meliora sunt quam operationes. *Meliora* autem dico, quæ fini ultimo hominis qui est felicitas, sunt propinquiora. Hæc enim operata felici deserviunt ut feliciter operari possit : feliciter autem operatur unusquisque, quando nihil ei deficit eorum quæ ad necessitatem vel voluptatem rationalem ordinantur. Propter quod dicit Philosophus in primo *Metaphysicorum*, quod omnibus existentibus ad necessitatem vel voluptatem, sacerdotum gens in schola intrare concessa est. Et dicti causa est, quia philosophari liberalis actus est, sicut feliciter agere : prop- (Feliciter operari.)

[1] Aristoteles, In III de Anima, tex. et com. 17.

ter quod sollicitudo vel necessitas impeditam facit operationem felicis. Operata igitur vel removendo indigentias, vel ministrando quæ necessaria sunt, vel deserviendo rationalibus deliciis expeditam faciunt operationem felicis : et hoc in talibus non faciunt operationes quæ sunt factiones apotelesmatum.

Prima ratio. Hujus autem et alia ratio est. Operatio enim felicitatis defectibilis est. Si ergo debeat esse non impedita, oportet quod cooperantia habeat. Cooperantia autem sunt vel essentialiter vel instrumentaliter sive organice. Essentialiter quidem cooperatur virtus : organice autem apotelesma : factio autem apotelesmatis non operatur nisi per accidens, scilicet faciendo hoc quod est organum felicis. Vicinius autem et similius ultimo bono est id quod essentialem habet influxum ad ipsum, et post hoc quod in usu deservit organice : distantissimum est autem id quod non refertur ad ultimum bonum nisi per accidens et per aliud. Operata ergo meliora sunt operationibus in talibus.

Secunda ratio. Cum autem et ipsa operata quosdam habeant fines, sicut domus defendere ab imbribus et caumatibus, et gladius incidere et hostem terrere, et hujusmodi : non tamen triplicem ponimus finem : talia enim operatis adjuncta sunt quando ad usum referuntur. Unde etiam in nominibus eorum tales fines includuntur. Organum. Organum enim omne in quantum organum est, ad utentem et ad usum diffinitur et Gladius. refertur. Unde gladius in quantum gladius est, non diffinitur quod sit ferrum acutum, sed potius quod sit instrumentum pugnantis, hians vulneribus corpus faciens hostis. In genere ergo non est nisi duplex differentia finium : et in omnibus quorum sunt fines quidam præter operationes, in his meliora existunt operationibus opera.

CAPUT X.

De multiplicatione artium.

Cum autem felicitas actus sit secundum omnem virtutem animi perfectus, nec perfectio possit esse si aliquod subservientium desit, oportet esse multas artes et doctrinas, quibus illa perficiuntur quæ organice deserviunt, maxime cum homo mollis sit et multis necessitatibus subjaceat : quæ necessitates nisi tollantur, erit operatio felicis impedita. Sicut enim victoria est in duce exercitus, quamvis expedite in ipso non nisi multa organice sibi subserviant, sicut coquinaria ars in reficiendo exercitum, equestris in parando dextrarium, armentaria in armando militem, et sic est in aliis multis facile considerare : ita facultas actus in uno quidem est, sed non perficitur sine virtutibus et potentiis multorum quæ organice subserviunt. Et cum tales facultates multiplicantur, necesse est multiplicari etiam fines particulares : et sic contingit quod medicinalis quidem artis secundum quod civili bono deservit, proprius finis est sanitas inducta in civibus. Navifactivæ vero secundum quod ad usum civium refertur, finis proprius est navigatio, sive in bello navali, sive vehendo res quæ civibus et exercitibus sunt necessariæ. Militaris vero artis relatæ ad usum civium, proprius finis est victoria in hostis propulsatione. Œconomicæ vero artis quæ est ars dispensandi domum

Cujuslibet artis est proprius finis.

et familiam secundum quod ad usum omnium refertur, proprius finis est divitiæ, ne propter defectum rerum divinum bonum impediatur : et sic facile est videre in omnibus aliis. Et quia multa talia sunt sine quibus feliciter non vivitur, ideo talium multas necesse est esse artes et doctrinas, quibus unus homo nullo modo potest occupari ad perfectum. Sicut enim in præhabitis diximus, et Aristoteles dicit in primo *Metaphysicorum*, multipliciter humana natura ancilla est, et multis subjacet indigentiis propter suæ complexionis nobilitatem. Et oportet quod ex multorum organice servientium virtutibus promoveatur ad perfectum : propter quod contingit ut multi laborent in servilibus operibus ad hoc quod quidam sint perfecti ad actum felicitatis. Unde optime dixit Averroes philosophus : « Væ vobis hominibus qui computati estis in numerum bestiarum, et laboratis servitute reciproca, ut ex vobis nascatur liber. »

[H]omo naturaliter est [a]nimal civile.

Hinc etiam contingit quod homo naturaliter est animal civile : quia ea quæ ad humanum deserviunt, sine multitudine haberi non possunt. Propter quod dicit Aristoteles in *Œconomicis*, quod homo per se solus, vel Deus est qui nullo indigeat, vel bestia cui humanorum officiorum nihil proficiat. Patet ergo ex prædictis, quod multis operationibus, entibus, et artibus, et doctrinis, multi fiunt et fines. Medicinalis quidem enim sanitas, navifactivæ vero navigatio, militaris enim victoria, œconomicæ vero divitiæ.

In omnibus autem his cavendum est, ne aliquod artium vel doctrinarum bonum civile dicatur, nisi quod ad ultimum bonum propriæ suæ virtutis et facultatis substantialem habeat ordinem. Si enim in operatione conjunctam sibi habeat vanitatem vel malitiam humanum bonum impedientem seu adimentem, hæc doctrina nullo modo civilis est. Vanum enim est quod nullum finem includit humani boni. Malum autem quod humanum adimit. Et inanis quidem exemplum est, sicut tesserarum vel globorum projectiva. In malis autem, sicut est in scenicis artibus, in quibus docentur turpis denudatio, et mulierum provocatio, et inverecundæ libidinis expletio, et sicut est in arte furativa vel suffosiva domorum. Et illæ quidem artes quæ conjunctam habent vanitatem Græce *malacotecniæ*, hoc est, vanæ artes vocantur : quæ autem malæ artes sunt *cacotecniæ* dicuntur : bonæ autem *calotecniæ*. Hujusmodi autem non hic numeramus : quia sicut mortuus homo non dicitur homo, ita mala ars non est ars : sicut eunuchus non dicitur vir, ita vana ars artis nomen non potest habere. Ars enim ut dicit Tullius, « collectio est præceptorum ad unum finem tendentium. » Malum autem et vanum finis non habent rationem.

Ars.

CAPUT XI.

De reductione earum ad unam quæ præcepta dat et ordinat omnes.

Sicut autem in præcedentibus determinatum est, per se bonum est illud ad cujus respectum omnia alia dicuntur bona. Et sicut se habet finis ad finem, ita se habet facultas ad facultatem. Et ideo necesse est, quod facultatem particularium finium sub facultate ultimi et optimi finis ordinentur et contineantur. Et cum semper sit superioris ordinare, inferioris autem ordinari ad formam et rationem superioris, quod inferiores ad

aliquem superiorem ordinentur, necesse est. Facultates igitur quæ dictæ sunt, ad unam superiorem ordinantur, et superiori secundum rationem sui boni, cui bona inferiorum artium deserviunt, ordinatio inferiorum conceditur : et superior ordinans ad omnes inferiores retinet principatum : et hoc non tantum in prima et principali doctrina qua homo consequitur humanum bonum, sed etiam in omnibus aliis sub ipsa contentis, sicut est medicinalis, nautoria, militaris, et œconomica. Sub nautoria enim est illa quæ facit galeras et alias naves ad nautoriam artem pertinentes, sicut factiva velorum, factrix malorum, compositiva rudentium, electiva transtrorum, concinnativa navium, et aliæ hujusmodi. Et sub medicinali antidotaria, electuariorum compositoria, unguentaria, et alia hujusmodi. Et sub militari torniamentativa, hostium invasiva, hostium exspectativa, proditiva, insidiativa, scutilativa, lanceativa, et cætera hujusmodi ordinantur. Et sub œconomica dispositiva, quæ est scientia utendi ministris ad utilitatem domus : et possessiva, quæ est scientia utendi possessionibus ut redditis fructibus domus semper sustentetur : et chrysmatistica sive thesaurizativa, quæ est scientia thesaurorum aggregativa, ne propter defectum possessiones vendi cogantur : et dispensativa, quæ est scientia facultatum domus distributiva, ut unicuique secundum propriam dignitatem et meritum de facultatibus domus distribuatur. Sic ergo in omnibus una substantialis est, et omnes sub ultima : et illa ad quam aliæ ordinantur, principalior est eis, et secundum rationem sui boni omnium aliarum inferiorum ordinatrix. Quæcumque igitur sunt talium artium scilicet, doctrinarum, et actionum, sub una quadam virtute sive facultate sunt : quemadmodum sub equestri frænifactiva, et quæcumque alio modo equestrium sunt instrumentorum. Hæc autem, scilicet equestris, et omnis bellica operatio, sicut armigera, scutifactiva, lancearia, sagittatoria, et aliæ hujusmodi, sunt sub militari : et secundum eumdem modum aliæ sunt sub aliis. Regulariter enim verum est, quod quæcumque sunt ad unum bonum ultimum, secundum relationem quam habent illud bonum propinquius vel remotius ordinantur ad illud. Et ideo remotiores semper obedientes erunt his quæ propinquius ordinantur : quia secundum rationem ultimi boni in talibus facultates ipsæ dicuntur bonæ et meliores et optimæ, et secundum respectum ad illud superiores præcepta dant inferioribus subserviendi : secundum cujus rationis ordinem præcipiens est princeps, et subserviens est famulariter subsequens : quod enim ordinat et præcipit, principatum habet. In omnibus itaque architectonicarum fines sunt desiderabiliores his finibus qui sunt sub ipsis. Horum enim finium gratia prosequuntur et illa quæ sunt fines inferiorum : finis enim inferiorum non desideratur nisi propter finem superiorem. Nemo enim desideraret gladium, nisi propter hostium victoriam. Oportet igitur cum secundum respectum unius boni ad unum omnia bona dicantur, et omnes istæ facultates operativæ bonorum dicantur, quod omnes ordinentur ad unam quæ est operativa illius boni ad cujus respectum omnia alia per analogiam bona dicuntur.

Quomodo una ars servit alte[...]

Secundum autem hanc considerationem nihil differt ipsas operationes quæ sunt in successione esse fines, sicut liberalibus artibus, aut præter has operationes aliud quidem esse finem quod apotelesma vocatur, quemadmodum in supradictis doctrinis, scilicet navifactiva, medicinali, et aliis hujusmodi, semper est alius finis ab ipsa operatione : quoad hoc enim quod operatio finis sit delectationis, et apotelesma finis sit secundum rationem habilitatis, non sequitur quin utrumque referatur ad alterum quod per se est bonum et optimum : quod fieri non potest expedita operatione, nisi omnibus concurrentibus quæ secundum delectationem et habilitatem organice de-

serviunt ad ipsum. Et ideo nihil differt quantum ad intentionem præsentem, operationes ipsas esse fines actuum nostrorum,aut præter has operationes aliud quoddam quod apotelesma vocatur, quemadmodum in dictis superius doctrinis, militari scilicet, œconomica, medicinali, et navifactiva.

nes fines d unum mum referuntur.

Si autem, sicut est, una ad alteram ordinatur, et omnes ad ultimam, oportet quod omnium operationum humanarum unus et ultimus sit finis, ad quem omnes alii fines particulares referantur, et ipse ad nihil aliud refertur. Quia nisi sic sit, duo sequuntur inconvenientia, quorum primum est, quod desiderium quod habet homo secundum naturam in omnibus artibus, doctrinis, et operationibus, in quibus omne quod est suam intendit perfectionem, esset supervacuum : nisi enim ultimum ponitur, in infinitum procederetur. Aliud enim in singulis artibus desideratur. Infinitum autem abhorret et ars et doctrina et actus et electio. Secundum autem inconveniens est, quod desiderium hominis quod habet ad bonum quod omnia appetunt, esset inane : quia cum fine careret, nec haberet movens desiderium, nec rationem desiderandi, nec vias ad desideratum unquam perveniendi.

Ex dictis igitur patet, quod ultimæ et optimæ facultatis bonum est finis bonus et optimus hominis : et hoc est quod dicit Aristoteles. Si utique aliquid est operabilium quod propter ipsum volumus, alia vero propter illud et non omnia propter alterum desideramus, proceditur enim ita in infinitum : sicque esset vanum et inane desiderium : manifestum quoniam hic utique, scilicet finis, erit bonus et optimus. Quamvis enim multi habeant inania desideria et vacua : tamen ea desideria quæ fiunt cum ordinatione artium et doctrinarum, non sunt inania neque vacua, sed cum ratione sapientiæ ordinata ad unum.

jectio.

Et si quis objiciat, quod bonum hominis in quantum homo est omnium bonum, debet omnibus convenire : bonum autem hoc ad quod alia subserviunt, non omnibus convenit, sed potius ei qui est ordinator et motor omnium. *Dicendum* est, quod sicut omne analogum est in uno simpliciter, et in aliis secundum respectum ad illud : ita optimum illud quod scientiæ civilis bonum est, in uno quodam est, qui gubernator est multitudinis, in aliis tamen est secundum respectum ad illud. Et sic nihil est subjectorum quod prima bonitate sit privatum. Et sic primum bonum ab hominibus est participabile secundum uniuscujusque facultatem et dignitatem.

Re...

CAPUT XII.

Quod dictum bonum maximum ad vitam hominis habet incrementum.

Ex præhabitis sequitur, quod cum 7.
ultimum sit ad quod tota intentio dirigitur : dirigitur autem ad ipsam rationem ultimi, ita quod ratio directionis ex forma et diffinitione ultimi accipiatur, illud ultimum maximum habet incrementum ad vitam hominis : quia nihil valet ad vitam hominis, nisi quod proportionem habet ad illud. Et ideo hoc est tamquam quoddam signum ad quod omnia quæ sunt hominis secundum se, et hominis in domo, et hominis in civitate vel gente, referuntur. Quod si tollatur, nihil certum erit in humanis operationibus, sed omnia casui et fortunæ deputabuntur, quod esset valde inconveniens. Igitur etiam ad vitam cognitio ejus ma-

gnum habet incrementum. Et quemadmodum sagittatores signum habentes magis utique adipiscentur quod oportet, referendo scilicet bonum particulare ad bonum commune quod est ultimum et optimum.

CAPUT XIII.

Cujus facultatis sit hoc bonum ?

8. Habito quod aliquod bonum et ultimum sit omnium artium, doctrinarum, actionum et electionum humanarum, consequenter investigare oportet, cujus artis vel doctrinæ sit dirigere et perficere illud ultimum et humanum bonum, et quomodo illud oportet accipere per facultatem illam, utrum figuraliter, vel ex demonstratione. Hoc tamen accipere tentabimus : tentator enim manibus palpans tentat experientia pro manibus utens, sicut cæcutiens demonstratam viam non habens : quoniam si haberet, non tentans et palpans procederet, sed certe ambularet. Sicut enim in præcedentibus diximus, in moribus hominum certæ et necessariæ viæ non sunt, sed quasi conjecturales, et ex his quæ expediunt unicuique : cum tamen ea quæ expediunt uni, non necessario expediant alteri. Sic ergo tentando potius quam demonstrando figuralem et superficialem faciemus doctrinam de bono humano, quod quidem sit diffinitione et substantia, et cujus disciplinarum aut virtutum. *Virtutes* enim dicimus tales disciplinas virtutum sive potentias : quia ad modum potentiarum ex conjecturalibus et suasivis probant quod intendunt, sicut in præcedentibus diximus.

In moralibus non est certitudo.

Tribus autem rationibus probatur, quod hoc bonum operari et conducere est civilis scientiæ : quarum rationum prima logica est ex transcendentibus, et non propriis assumpta. 9.

Tribus ra[tio]nibus pr[oba]tur, q[uod] bonum [ho]minis scientia [ci]vilis

Est autem hoc, quod principale bonum principalis est facultatis in omni ordine practicarum facultatum. Principale autem bonum felicitas. Ergo felicitas principalis erit facultatis. Principalis autem facultas quæ legem ponit omnibus, et vocatur legem ponens, civilis est. Ergo principalis facultas civilis est. Civilis ergo facultas humanum bonum est. *Facultates* autem appello artes et doctrinas practicas, quia facultas est facilis potestas. Tales autem doctrinæ quando ad usum referuntur, facilem unicuique præstant facultatem ad operandum quod vult. Tales autem ad quas aliæ artes referuntur architectonicæ dicuntur ab ἀρχή quod est *principatus*, et τέκτων quod est *conditiva*, hoc est, operati propter alicujus operationem constitutiva : et sic ultimi boni considerativa in quolibet genere *architectonica* dicitur ad totam coordinationem illius generis. Omnium autem principalissima est, quæ omnes ordinat et omnibus præcipit. Et hæc est civilis. Dicitur tamen dupliciter architectonica, scilicet consideratione finis qui est principalissima causarum, secundum cujus rationem et mensuram et leges et præcepta dantur omnibus ordinatis ad finem illum. Et sic hic loquitur de architectonicis. Patet igitur quod secundum hunc modum finis humanus videtur utrique principalissimæ et maxime architectonicæ esse. Et talis utique civilis apparet : quia hæc secundum considerationem sui boni omnibus præcipit, omnibus legem imponit, omnes ordinat, et omnibus utitur.

Prima r[atio].

Archit[ecto]nicæ

Civilis [dici]tur si[c] [archite]ctoi[nica]

cunda ratio.

Secunda ratio est sumpta ex præmissis : quarum enim scientia omnes facultates ordinat, quæ scilicet in malacotecniis, cacotecniis, et calotecniis debitum est esse in civitate ad usum civium, et quales facultates sibi proportionatas unumquemque civium oportet addiscere et quantum, ne inutiliter ultra finem artis vano studio et inutili labore consumatur, hæc est principalis et maxime architectonica. Præordinatrix autem horum est civilis. Ultimi ergo boni humani civilis est operativa.

tes quæ- a civitatibus pro- fligendæ sunt.

Quædam enim disciplinæ sunt, quæ sunt excommunicandæ de civitate secundum ea quæ prædicta sunt : quia licet omnes in quantum est disciplina bona sunt, tamen ex parte ejus quod artificiatum est in eis pronitatem malam habent adjunctam, per quam civibus ad feliciter vivere magnum præstant impedimentum, sicut est necromantia, lenocinium, et alia hujusmodi : propter quod dicit Victorinus in *Architectura*, quod Veneri extra civitatem templa ædificata sunt in campis florigeris et in lucis umbrosis, ubi Veneris sacra sine verecundia et sine dissolutione matronarum civitatis possint celebrari. Similiter autem Martis templa ædificanda sunt extra civitatem in locis lapidosis et asperis, in quibus truculenter sacra Martis exerceantur a militibus, et cives feriales non efficiantur per aspectum sacrorum Martis. Jovi autem qui omnia de consilio deorum rationabiliter terminat ad hominum felicitatem, pro captorio medium civitatis attribuitur. Sicut enim dicit Æschylus, « Jupiter non tonabit, nisi duodecim diis consentientibus : non fulminabit autem, nisi ante per consensum cœli : beneficia vero præstabit omnibus per seipsum : » significans in hoc, quod munera a proconsule vel prætore vel rege non procedant sine consilio senatus : pœnarum autem inflictio non nisi de consensu totius cœtus partium : beneficentia autem opera libere faciat de proprii cordis bonitate. Civilis autem præordinat quales disciplinas quilibet civium debet addiscere. Sicut enim dicit Plato in prima parte *Timæi*, notanda sunt opera puerorum et juvenum ut illis facultatibus applicentur, ad quas sunt ex natura magis idonei : sicut fortes brachiis et agiles et animosi, scribuntur ad militiam : fortes autem et incompositorum membrorum, determinantur ad agriculturam, et sic de aliis. Et si inveniuntur inhabiles in dignitatibus superioribus, ad inferiores retrudantur : et qui se idoneos exhibent de inferioribus, ad superiores exaltentur. Hæc etiam determinat usquequo oportet quemlibet addiscere quamlibet facultatem. In his enim quæ non propter se sed propter aliud scire quærimus, in ipsa theorica contemplationis parum vel nihil habent humani boni, sed in operato organicam habent virtutem : et ideo in talibus studere ultra hoc quod possit includere bonum intentum, supervacuo labore est consumi. Patet igitur quod civilis hujus boni est operativa. Quas enim esse debitum est disciplinarum in civilibus, et quales unumquodque addiscere debitum est, et usquequo sive usque quantum, hæc præordinat.

empla Veneris et Martis extra urbes.

ana deorum in civitatibus.

Plato de puerorum idoneitate.

Tertia ratio.

Tertia ratio est, quia quæcumque disciplina sub se habet ad usum omnes facultates pretiosissimas, hoc est pretiosorum bonorum operativas, illa humani boni est operativa et principalis architectonica. Civilis autem tales pretiosas sub se habet. Ergo civilis principalis et humani boni est operativa. Media autem probatur per hoc, quod civilis sub se habet militarem et œconomicam et rhetoricam quantum ad illam partem quæ est indicativa, quod omnis allegatio rhetorica secundum divisionem causarum judicialium ordinatur et distribuitur. Illæ autem pretiosissimæ sunt : quia militaris conservat pacem, œconomica conservat opes, et rhetorica dirigit causas, eo modo quo indicativa rhetorica. Ergo videmus virtutes et pretiosissimas facultatum sub hac, scilicet civili, existentes, ut puta militarem, œconomicam, et rhe-

toricam esse. Cum igitur hæc omnibus aliis practicis disciplinis utatur ad suum bonum consequendum, sicut in tertia ratione inducta probatum est. Adhuc autem cum legem omnibus ponat, quæ quemlibet oportet operari et a quibus abstinere, sicut in secunda ratione ostensum est : sequitur quod civilis scientiæ finis complectatur omnes fines aliarum facultatum, ita quod omnes fines organice deserviunt ad ipsum, et singularum fines virtute et potestate operativa sunt in ipso. Finis autem qui omnium fines complectitur, humanum bonum est. Civilis ergo scientiæ finis est humanum bonum. Utitur enim hæc reliquis practicis disciplinarum, et amplius legem ponit quid oportet operari et a quibus abstinere. Ergo finis hujus complectitur omnium fines : quapropter hoc utique erit humanum bonum.

CAPUT XIV.

De exclusione dubitationum quæ sunt circa prædicta.

Dubitatio. Dubitabit aliquis si humanum bonum sit politicæ scientiæ finis. Hoc enim bonum in civilium est gubernatore. Civilium autem gubernator non quilibet est, sed unus præcellens : in aliis autem hoc bonum non est : et sic humanum bonum non cuilibet homini convenire videtur. Civilis igitur scientiæ bonum non videtur humanum esse bonum.

Responsio. Ad hoc *dicendum*, quod sicut totum universale est essentialiter in quolibet suorum subjectorum, ita totum potestativum et virtuale non est essentialiter, sed potestative et virtualiter in quolibet est sibi subjectarum potestatum et virtutum. Sicut victoria quæ est in duce exercitus, secundum aliquam virtutem in coquinativa, et secundum aliquam in marescaltiva, et secundum aliquam in militari, et sic de omnibus his virtutibus congregatis et ad unum relatis perficitur victoria : et singula tanto meliora sunt, quanto victoriæ sunt propinquiora. Et hoc modo idem est bonum exercitus et uniuscujusque singulariter de exercitu. Singulorum enim opera rationem boni non habent nisi per analogiam ad ultimum bonum : in qua analogia idem est bonum unius et totius exercitus, non quidem genere, vel specie, vel numero, vel diffinitiva ratione, sed analogia ad unum quod est commensuratio omnium et singulorum ad unum ultimum. Et ideo Græci dicunt hoc bonum sic proportionatum ad unum, operari ad bonum ultimum per modum *reperim*. Reperim autem brachium libræ est, in quo est pondus præponderans. Hoc enim brachium ab æquilibrio subito movetur ad angulum rectum descriptum in centro circuli, qui descripsit utrumque libræ brachium ascendens et descendens, et secundum quantitatem quam brachium descendens describit in quarta circuli, quæ sub centro, angulo recto ponderis est incrementum majus vel minus, sicut Encherides probat in libro de *Ponderibus*, et sic bona tanto majus incrementum habent ad vitam, quanto fuerint primo bono propinquiora : et tanto minus incrementum habent ad vitam, quanto fuerint ab illa distantiora : et sic inter se dicuntur meliora. Si enim unum et idem est per analogiam bonum uni homini et bonum civitati, majusque est et perfectius bonum est quod est civitatis, quam bonum quod est unius tantum hominis, videtur civilis scientia, ad quam omnes aliæ ordinantur doctrinæ et artes, suscipere per gubernationem

Bonum commune est in omnibus et in singulis.

Reperim quid sit ?

Bonum commune privato melius est

artis et salvare per effectum operis illud bonum humanum quod est perfectius et majus. Quamvis amabile sit quod uni homini bonum est secundum suam artem et facultatem et actionem : tamen melius et divinius est quod est gentis et civitatis. Divinum enim bonum est omnia ad unum opus participandum referre. Amabile quidem igitur est quod est uni soli bonum. Melius vero et divinius est quod est bonum genti et civitati. Propter quod dicit Eustratius, quod politicus maxime Deo assimilatur. Quid enim confert et quid nocet considerat : et hoc quidem suscipit et salvat, hoc autem abjicit et tollit. Methodus quidem igitur quæ hæc bona appetit sub analogia quæ inducta est, quædam particularis scientia est civilis existens. Quid autem per diffinitionem subjectum et optimum bonorum sit, infra proprio loco determinabimus.

TRACTATUS IV

DE MODO PROCEDENDI IN HAC SCIENTIA ET DE AUDITORE.

CAPUT I.

Quod in hac scientia non debet exquiri certitudo, sed sufficit figuralis ostensio.

10. De hac autem materia sufficienter nos reputamus dixisse, si manifestaverimus eam per tales propositiones et rationes quas materia subjecta, de qua intendimus, admittit. Materia enim hujus scientiæ sunt res pertinentes ad vitam secundum quod ad felicitatem deserviunt : et actiones voluntariæ quæ sunt circa res illas quibus injunctæ sint, tamen uniuntur per analogiam ad unum, sicut sæpius dictum est. Cum autem in omnibus scientiis ex diffinitionibus procedatur, processus manifestationis rei est, secundum quod numeratur diffinitio. Et ideo alius est modus demonstrandi in naturalibus, ubi diffinitio concipit materiam sensibilem : et alius in mathematicis, ubi concipit diffinitio materiam intellectualem : et alius in mechanicis, ubi nullam concipit, sed ex simplicibus substantiæ principiis diffinitio componitur. Et similiter alius modus erit in moralibus, ubi omnia pendent ex voluntate, et nihil est permanens in modo uno. Quamvis enim sermo in communi enuntiatione rerum non mensuret res ut sunt : tamen sermo diffinitivus ex propria rerum natura acceptus, mensura est rei et per propriam rei formam et rationem. Et ideo dicitur quod non sermoni res, sed rei sermo subjectus est : quia sermo diffinitivus datur ex primis rei principiis : nec potest esse, quod res contingens et mutans in se et in causa, aliquid certum et necessarium habeat per quod ostendatur, nisi forte per abstractionem in universali accepta. Sed ille modus logicus est et vanus, et morali scientiæ non proprius. Ergo de hac scientia dicetur utique sufficienter, si secundum subjectam materiam manifestetur. Non enim habet de-

Quid sit materia moralis?

Moralis scientia non habet demonstrationes.

monstrationem, sed qualemcumque manifestationem. Sicut enim diximus, illa quæ simpliciter est certitudo quæ est ex necessariis quæ impossibile est aliter se habere, non in omnibus est requirenda. Quædam enim contingentia sunt nullam habentia necessitatem, de quibus non accipiamus scientiam, tamen quacumque accipiamus existimationem et conjecturam quam valde nocivum esset negligere, cum in talibus tota sit conversatio humana. Ex talibus ergo in moralibus procedere oportet, quæ habent certitudinem quam permittit materia, nec ultra exigendum est.

Hujus simile in conditis : *condita* autem dicimus quæcumque per operationes conduntur et constituuntur apotelesmata. Si enim ars in communi acceptione sumatur, erit quædam speculativa, quædam operativa. Et speculativa quidem est, quæ rationes rerum non relatas ad opus considerat : quæ rationes cum ad res referantur, necesse est talem habere certitudinem, qualem permittit rei natura. Operativa autem ars est, in qua nihil nisi operatio intenditur, sicut viellatio, et hujusmodi. Factiva vero est, quæ est apotelesmatis constitutiva, quam paulo ante diximus conditivam esse. Quamvis enim ars factivum sit principium cum ratione, tamen in omni arte hæc tria sunt, scilicet comprehensio principiorum dirigentium, et hoc est speculationis, et operationes artis, et res circa quas operantur : et secundum diversitatem materiæ actuum diversæ requiruntur ab artibus perfectiones, et præcipue in artibus quæ dicuntur conditivæ. In illis enim est opus stans, in quo relucet artificis diligentia. Cujus exemplum ponit Eustratius in arte quæ est factiva imaginum : hæc enim potest fieri per pictoriam, vel incisoriam, vel illam quæ est ars latomorum. Pictor autem faciens imaginem, pincello utitur, cujus extremitas ad subtilitatem pili terminatur, et paulatim curvabile est in grossos et subtiles tractus secundum quod pictor voluerit. Colore autem utitur pro materia qui liquidus est, et ubique tingit et variat ad omnem pictoris voluntatem. Et ideo a diligentia pictoris requiritur, quod perfectam faciat imaginem prototypum repræsentantem in omni dispositione lineamentorum. In figura autem incisionis : quia pars a parte non eruitur, nisi per instrumentum forte et acutum, et non potest esse subtile et parvum, ideo subtilissimis inhabile est. Materia etiam dura in minima non divisibilis sine fractione. Propter quod non obedit ad minimorum membrorum repræsentationem. Unde a diligentia incisoris non requiritur, quod in omnibus repræsentantem prototypum imaginationem faciat instrumentum. In arte vero latomorum materia lapis est, qui comminuibilis est. Instrumentum vero malleus hebetem angulum habens : quia aliter ad duritiam lapidis retunderetur. Propter quod a latomo non requiritur, nisi quod faciat imaginem ut in majoribus repræsentantem : et sic est in omnibus. Non justum esset quod in moribus requireretur certitudo quam rei natura non permittit : hoc enim esset destruere naturam rei propriam, et ignorare rerum principia. Sicut enim jam diximus, in uno genere non unus modus certitudinis, sicut diximus de imaginativa quæ aliquo modo statuaria vocatur. Patet igitur quod certum simpliciter non in omnibus sermonibus est quærendum, quemadmodum neque medicis unus requiritur modus certitudinis : cum etiam in uno eodemque genere non unus modus certitudinis et diligentiæ requiratur.

CAPUT II.

Quod maximæ variationi subjacent quæ sunt de conversatione hominis : et ideo certum simpliciter non est in eis.

Ea autem quæ sunt de hominis conversatione, in quibus per se bonum quæritur, tantam habent variationem et apud diversos errorem, quod ea quæ dicuntur justa et casta non ex natura rei, sed lege per voluntatem humanam videantur esse determinata. Quod enim hi dicunt justum, alii autem dicunt esse injustum : et quod apud istos est castum, ab aliis incestus reputatur. Nec potest esse sine errore quod dissonum est. Et quæ tantæ subjacent variationi, quod variatio eorum causa erroris est, certitudinem non habent : et ideo in talibus non est requirenda. Bona enim justa de quibus civilis intendit, tantam habent differentiam apud homines, et ex differentia tantum errorem, ut videantur lege sola esse, natura vero non. Cum enim natura unum sit apud omnes et naturæ ratio : si constans esset natura justorum et castorum, eadem essent justa et casta apud omnes. Nunc autem diversa sunt et lege diversorum diversimode determinantur. Concubinatus enim in incestum ab antiquis legibus non determinabatur, qui tamen secundum nostras leges incestus est. Nec hoc est tantum in his quæ apud diversos legibus diversis diversimode determinantur et statuuntur, sed etiam quæ apud omnes sunt bona. Apud omnes enim divitiæ instrumentaliter deserviunt ad obtinendum quod quisque appetierit : et fortitudo quæ est robur corporis quæ Græce ἰσχύς vocatur, apud omnes valet ad difficilium operationum et contrariorum repulsationem, sicut et ipsa vera fortitudo valet ad defensionem patriæ et civitatis : et tamen hæc quæ apud omnes bona sunt,mala sunt quibusdam per occasionem : contingunt enim ex ipsis multa detrimenta. Multi enim jam perierunt propter divitias, vel per latronum insidias, vel tyrannorum violentias, vel proditione civium. Multis etiam fortitudo propria causa fuit interitus. Et sic etiam ea quæ apud omnes bona sunt, errorem accipiunt, et mala quibusdam efficiuntur : sicut et in proverbio dicitur, quod aliquando in bonis periclitatur natus lamento parentum, scilicet quando bona perduntur et vita salvatur, quæ non salvaretur si bona non perderentur.

Ex prædictis igitur patet, quod talem quemdam errorem habent etiam bona quæ apud omnes bona sunt : quia multis contingunt detrimenta ex ipsis. Jam enim quidam perierunt propter divitias, alii vero propter fortitudinem. In talibus igitur certe necessaria principia et propositiones ex quibus demonstrentur, haberi non possunt. Sicut enim diximus, ea etiam quæ videntur vel sunt bona, multis fiunt detrimenti causa, præcipue in corporalibus. Quatuor enim sunt in corpore virtutem corporis perficientia, videlicet sensuum vivacitas, pulchritudo, robur, et sanitas, quæ respondent quatuor virtutibus cardinalibus in anima. Sensuum enim vivacitas prudentiæ, pulchritudo temperantiæ, robur fortitudini, sanitas justitiæ aptatur : quia utraque in quadam mensuratione consistit : quia licet bona sint, tamen ex ipsis quidam in periculum inciderunt[1].

[1] Nota in hoc cap. pulchra de firmitate et mutabilitate bonorum et justorum a civili consideratorum. P. J.

CAPUT III.

Quales in hac scientia possint haberi considerationes ?

Et quia principia in hac scientia æstimabilia sunt, conclusio talis erit quæ magis ex amore boni recipitur, quam ex necessitate demonstrationis. De talibus problematibus qualia sunt moralia, et ex talibus principiis qualia determinavimus procedentes, oportet grosse et figuraliter veritatem ostendere, non demonstrativa necessitate, sed quacumque ostensione persuasiva. *Grosse* autem dicimus, per similitudines quod intendimus, sicut fere omnes scripserunt, qui de moribus egerunt, Seneca, et Tullius, et omnes alii. Talis enim grossa est et non pura ostensio veritatis. *Figuraliter* enim dicimus, quando ex exterioribus rei quæ exterius rem terminant et essentialia non sunt, aliquid ostenditur, in signis scilicet et proprietatibus aliquid quasi pingendo ostenditur de veritate, de his scilicet quæ ut frequentius contingunt, etsi aliquando interrumpantur. Et quando ex talibus principiis et propositionibus procedimus, sufficere dicunt quod talia concludantur.

eneca et Tullius osse scrip- erunt de oralibus.

Non enim omnia semper sunt in una necessitate : et interruptio necessarii facit contingens ex ipsa materiæ variatione. Et contingens tribus modis est, scilicet ut in pluribus, ut sunt opera opinionem efficientia. Circa hoc autem quod æqualiter est ad esse quamvis non sit ars, tamen rationes sunt ad electionem vel fugam inducentes ex talibus propositionibus ambiguis ambas partes contradictionis ambigentibus, ex quibus sæpe ostenditur aliquid ad vitam conferens, vel ut nunc, vel ut simpliciter. Circa hoc autem quod est in paucioribus non potest esse ars vel ratiocinatio, sed casus et fortuna, ut secundum hoc quod est pulchre et decenter fortunas vel infortunia ferre, homo moralis ex ratione rationalium principiorum ordinatur. Ex omnibus igitur inductis constat quod amabile est de talibus, et ex talibus dicentes (potius quam docentes) grosse et figuraliter veritatem ostendere, et de his quæ frequentius contingunt, et ex talibus principiis dicentes, amabile est talia etiam concludere. In moralibus enim non est opponens, qui aliquas leges oppositas in aliis scientiis sequi possit. Et ideo non docet, quia docens assignat causam : unde posse docere signum scientis est, sicut dicit Aristoteles in primo *Metaphysicæ*. Sciens autem non est moralis. Igitur moralis nec docet, nec vere probat, sed persuadet quacumque ostensione.

ontingens t triplex.

CAPUT IV.

Quæ concedere debeat auditor, qui loco respondentis est in moribus ?

Eodem autem modo intelligendum est de auditore, qui vice respondentis audit dicentem et persuadentem in moribus,

ex officio suo tenetur recipere per consensum unumquodque supradictorum secundum probabilitatem vel æstimationem quam habere potest ex talium principiorum persuasione. Quod si non faciat, protervus est et malus socius, impediens commune opus. Uniuscujusque enim viri disciplinati in quacumque disciplina officium est, ut de unoquoque genere tantam ab opponente requirat certitudinem, quantam patitur natura rei cujus requirit ostensionem. Et si ultra urget opponentem, sophisticus est et protervus : moribus enim non competunt deceptiones sophisticæ et protervæ contentiones : quinimo per hoc corrumpitur conversatio humana. Propter quod ex parte auditoris qui vicem habet respondentis, per peccatum est, si acceptat per consensum opponentem in mathematicis quæ demonstrabilia sunt, persuasiones ponentem ex probabilibus, et si exspectat a rhetore demonstrationes quas in rhetoricis habere impossibile est. Rhetorica enim omnia præsupponit et suspicioni innititur et non demonstrationi. Auditor ergo si bonus sit, non est auditor tantum exterius, sed sicut in disciplinis demonstrationis audiens auditum refert ad causæ cognitionem, et stat in necessitate consequentiæ conclusionis, et ulterius nihil quærit : et similiter auditor in logicis auditum refert ad considerationum probabilitatem, et stat in consequentia opinata : et sicut in rhetoricis judex qui auditor est, auditum refert ad allegationes, et stat in præsumptione et suspicione sibi facta : ita in moribus auditor omne auditum referre habet ad electionem vel fugam, et stare in opere. Non enim hic loquimur de auditore qui audit scientiam docentem in schola, sed de eo qui auditor est diligens scientiæ utentis : aliter enim finis hujus operis non esset ut boni efficeremur, sed esse alicujus contemplationis gratia. Sicut enim diximus, sicut docenti proprium est ex probabilibus dicere, eodem utique modo etiam recipere debitum est unumquodque dictorum ab auditore. Disciplinati enim in qualibet disciplina proprium est in tantum certitudinem inquirere ab opponente secundum unumquodque genus, in quantum rei illius generis natura recipit et permittit. Proximum enim videtur esse, ita quod inter unum et alterum in peccando nihil est medium, mathematicum persuadentem auditorem acceptare, et rhetoricum demonstrationes expetere. Disciplinatum autem dicimus eum, qui a magistro eruditur : dicitur et qui de singulis docet et audit prout exigit rei natura. Eadem enim sunt principia cognoscendi et essendi : et quando principia essendi mutant, necesse est mutare cognitionem.

Officium discipuli.

Conditio auditorum.

CAPUT V.

Qualem auditorem oportet esse in hac scientia?

11. Qualis autem auditor esse debeat, ex universali accipere possumus si officium eruditi intendamus. Universaliter enim verum est, quod unusquisque bene judicat eruditus ea quæ cognoscit : et horum quorum cognitionem habet, est bonus judex. Igitur secundum unumquodque genus rerum, verum est quod eruditus in illo genere bene judicat, quod ex inductione eruditorum in qualibet materia probatur. Simpliciter autem qui circa omnia eruditus est, bene judicat : cognitionem enim rerum habet propriam :

quia, sicut in geometricis, gnomus ut æquiparet quadrangulum, apponitur supplementum quod conveniens est : ita per hanc scientiam mensuratur et assumitur omne quod illi scientiæ concordat. *Gnomus* enim vocatur quadrangulum circa diametrum consistens cum duobus supplementis. Quilibet enim eruditus planum apud se habet per quæ judicat ea de quibus eruditus est : et licet non possibile sit unum aliquem circa omnia esse eruditum, tamen in omnibus ita est divisum, quod eruditus circa omnia divisim bene judicat de ipsis.

Sic igitur etiam in hac scientia omnis auditor in moribus qui judicare debet audita ad electionem vel fugam, dicitur esse eruditus circa moralia. Eruditio autem non provenit alicui in moralibus nisi per experientiam et perseverantiam in difficilibus artibus. Non enim loquimur hic de auditore qui scientiam docentem audit in schola. Talis enim ad rationem confugiens quærit philosophari et non esse bonus : et sicut dicit Aristoteles, nunquam habebit bene animum sic philosophans : sed illum bonum dicimus auditorem qui in scientia utente auditum ad electionem refert et ad opus. Hic enim non est judex eorum quorum non habet notitiam, nec ea eligit qui dijudicare non potest. Unusquisque enim, sicut diximus, judicat bene quæ cognoscit: et horum est bonus judex secundum unumquodque. Igitur bene judicat eruditus in quolibet. Simpliciter autem, id est, universaliter loquendo, circa omnia bene judicat, qui circa omnia est eruditus: et si non circa omnia simul, tamen in quolibet genere est eruditus : et hoc nihil habet instantiæ. Eruditio enim est cognitio sive disciplina per quam aliquis extra ruditatem ponitur sui intellectus : et hoc in minoribus quæ in singularibus sunt operationum et circumstantiarum, non nisi per experientiam fieri potest : eo quod talia in universali ratione doceri non possunt : et ideo auditor proprius dijudicans sermones propositos, debet esse expertus.

onus auditor.

Eruditio uid est ?

CAPUT VI.

Quod nec juvenis nec passionum insecutor, est auditor scientiæ moralis.

Ideo politicæ sive moralis scientiæ non 12.
est proprius auditor juvenis : hic enim inexpertus est eorum actuum sive operationum quæ sunt secundum vitam humanam. Rationes autem morales omnes sunt in his principiis, et de his conclusionibus. Amplius autem passionum insecutor existens, inaniter audiet quantum ad auditum, et inutiliter quantum audita ad electionem et opus non refert. Et hoc est ideo, quia finis auditus moralis non est cognitio : parva enim cognitio est in his : sed finis ejus est actus sive operatio. Et horum ratio patet ex præinductis.

Contra prædicta tamen Eustratius objicit dicens, quod secundum hoc ignoranti et turpi hæc doctrina inutilis est : studiosus autem non indiget ea. Videtur ergo quod omnibus sic inutilis est, studiosis scilicet et bonis et malis. Solvit autem ad hoc duobus modis. Primo quidem quod hæc doctrina bonis licet non sit utilis ad fieri bonos, tamen ad hoc est utilis, quod per rationem judicare sciant et velle, quæ ante ex sola consuetudine dijudicaverunt et voluerunt. Malis autem etsi non proficiat ad electionem vel voluntatem, tamen ad hoc proficit quod ostendat in quibus et quantis sunt mali.

Eustrat...

Responsio.

Scientia moralis est curativa animarum.

et sic omnibus prodest. Secunda solutio est, quod sicut medicinalis est curativa corporum, ita moralis curativa est animarum. Unde sicut in medicina est medicina præservativa, conservativa, curativa : ita est in morali, quod in quibusdam curat et præservat studiositatem ne amittatur, et in quibusdam curat et facit morum sanitatem. Hoc autem facit medicus aliquando ostendendo, aliquando operando. Moralis igitur docens omnibus prodest ostendendo studiositatis viam : quamvis non prosit omnibus operando et perficiendo virtutem.

Contra Eustratium.

Hæ Eustratii solutiones solvunt quod objectum est : quia quocumque modo prosit ostendendo omnibus, prodest juvenibus et senibus, et studiosis et pravis : dictum est autem et per hypothesim suppositum, quod juvenibus et pravis non prodesset. Propter quod dicendum, quod auditor moralis scientiæ quæ est in usu morum, est qui audit, et potius ex amore recipit auditum quam ex probatione, et omnem auditum ad electionem refert vel fugam : non autem eligit quod non dijudicat, nec dijudicat nisi de quibus eruditus est. Eruditio autem non est nisi per cognitionem singularium in quibus est actus. Juvenis igitur proprius auditor hujus scientiæ non est, eo quod est inexpertus. Passionum autem insecutor est motuum irrationalium insecutor : quia, sicut dicit Aspasius, passio est irrationalis animæ motus, quando scilicet anima irrationaliter movetur ab una quatuor passionum, quæ (sicut ipse dicit) sunt tristitia, timor, concupiscentia, et voluptas. Tristitia enim est motus præsentis mali, timor autem fuga futuri, concupiscentia autem appetitus boni futuri, et voluptas irrationalis fruitio boni præsentis. Talibus enim passionibus detentus, nec experiri potuit oppositum, nec amare potuit auditum.

Alia responsio ad objectionem.

Passiones animæ sunt quatuor.

Et ex his patet, quod nihil differt quantum ad rationem auditoris juvenis secundum ætatem qui inexpertus est, vel ille qui secundum morem est juvenilis, quia vivit secundum passiones, et prosequitur singula ad quæ passionibus propellitur. Talibus igitur inutilis est cognitio ista, quemadmodum his qui incontinentes sunt. Incontinens enim est qui vi passionis semper ad illicita propellitur. His autem qui secundum judicium rectæ rationis omnia sua desideria perficiunt et operantur, multum utile erit de his scire et audire. Et quidem de auditore et de eo qui dicere habet sine operatione, et qualiter demonstrandum est sive ostendendum in ista scientia, et quid proponimus dicere et ostendere, prooemialiter tanta dicta a nobis sufficiant. Hoc autem solum dicendum, quod auditor scientiæ civilis est sicut auditor architectonicæ. Si enim architector demonstrando lapides et ligna, dicat quod demonstrantur utilia esse ad domum, et audiat hoc inexpertus in his quæ ad constitutionem domus pertinent, nullatenus sciet auditum judicare, sed vocabit expertum ut consulat et judicet utrum dictum architectoris verum sit : si autem expertus sit, statim dijudicabit. Per omnem eumdem modum de auditore experto simile est in moribus.

TRACTATUS V

DE DETERMINATIONE FELICITATUM SECUNDUM OPINIONES DIVERSAS DIVERSORUM.

CAPUT I.

De quo est intentio?

13. Determinatis autem his, consequens est dicere quod diversi opinantes de felicitate senserunt, secundum quod ipsa est civile bonum, et secundum quod summum bonum omnium operatorum. Ad hoc autem resumere oportet id quod superius est dictum, scilicet quod omnis cognitio et omnis electio bonum aliquod desiderat. Cognitionem autem dicimus, omne quod dirigit in opere hominis. Et hoc generalius est quam ars vel doctrina: quia ars factivorum principium est, doctrina autem methodalis dirigit in ratione viæ quæ ab illo est accepta. Unde ars et doctrina non sunt directiva omnium, sed doctorum et artificum: propter quod cum hic velimus loqui de felicitate secundum quod cadit in opiniones diversorum, non possumus uti arte vel doctrina: quia multi ducuntur cognitione quæ nec ars nec doctrina est, sicut illi qui cognitionem accipiunt a propria experientia: et quando differt cognitio, sequitur electio differens, quia eligibilia per cognitionem proponuntur, licet per appetitum unum alteri præoptetur. Actus autem sive operatio ad opinionem non refertur: et ideo cum superius posuerimus quatuor, artem, doctrinam, electionem, et actum, per quæ probavimus quod omnis homo bonum aliquod desiderat: hic tamen quærentes de felicitate secundum quod est opinabilium bonorum, non indigemus nisi cognitione et electione: per hoc enim quod omnium cognitiones practicæ et omnium electiones bonum aliquod desiderant, ostenditur quod felicitas ab omnibus opinata est esse illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

Oportet igitur nos dicere secundum

opiniones diversorum quid intelligitur nomine et diffinitione felicitatis, et subjecto sive supposito quod hic homo, quod in præhabitis diximus, civilem architectonicam desideret, quæ omnium architectonicarum præcipua et ultima est, et quomodo illud bonum sit summum bonum omnium operatorum. Non enim diffinitione et nomine dicemus si quid est et substantiam ipsius, nisi dicamus quomodo omnium operatorum sit summum bonum, nec declarabimus ipsum secundum perfectionem suæ potestatis. Summum enim bonum quod ultimum est per analogiam, ipsum est ratio et causa quare omnia bona sunt, et omnium bonorum virtus virtualiter est in ipso, sicut in duce exercitus virtualiter colligitur virtus cujuslibet eorum qui sunt in exercitu. Propter quod dicit Aristoteles in primo *magnorum Moralium*, quod felicitas bonum compositum est ex omnibus bonis quæ sunt sub ipsa. Dico autem *compositum* non collective, quod discrete singula contineat, nec integraliter, sed quod essentialiter partes in se multas habeat ordinatas ad unum, sed sicut totum potestativum, in quo virtualiter potestates omnes particularium virtutum et potentiarum perficiunt operationes. Omne enim quod ex multis fluit causaliter se habentibus ad ipsum, quamvis in essentia sit simplex, in se tamen habet omnium antecedentium virtutes. Causa enim primaria influit super secundariam, et secunda causa habet a prima, et quod est, et quod causa est : et in hoc modo ultimum bonum semper summum est, et in hac compositione simplicitatem suæ substantiæ non amittit, sicut dicitur in libro de *Causis*. Sed potius per talem compositionem efficitur indivisibile simplex : quia per talem compositionem non recedit ab uno primo, sed potius appropinquat uni primo bono. Nec autem ipsa componentia sunt in ipso per ipsorum diversitatem, sed per analogiam ad unum in quo salvantur virtualiter et excellenter et simpliciter. Hoc autem a nobis in principio istius scientiæ determinatum est. Dicamus ergo resumentes, quoniam omnis cognitio et electio bonum aliquod desiderat. Dicamus autem terminando quid est hoc bonum per diffinitionem et suppositum, quod dicimus civilem architectonicam desiderare, quæ princeps est et præceptiva omnium, et quid est omnium operatorum summum bonum.

Felicitas quid sit ?

CAPUT II.

In quo opinantes conveniunt ?

14. Conferentes autem omnium Antiquorum opiniones, omnes invenimus consentire in nomine fere, valde paucis exceptis qui iniqua de felicitate cogitaverunt, vel propter diversitatem quam ex consuetudine habebant, in qua detenti a contrariis, de felicitate cogitare non poterant, vel non curabant : vel forte de fine moralium non moraliter tractaverunt, felicitatem ponentes fructum alicujus boni, quod moribus hominum non est conjungibile, sicut Platonici, vel etiam Hesiodistæ felicitatem ponentes post mortem, quæ in hac vita haberi non potest. Plato enim felicitatem ponit conjungi ad comparem stellam. Hesiodistæ autem conversationem inter deos habere, et cum diis vivere, et in divinitatem transmutari summam dixerunt esse felicitatem. In nomine tamen convenerunt, quia summum bonum dixerunt esse felicitatem : et cum opiniones omnium in duas vias dividantur, scilicet secundum

Opinio Platonis

quod videtur pluribus, et secundum quod videtur excellentibus et sapientibus, utrique in nomine convenerunt. Et hujus causa est, quia felicitas duas habet intentiones. Unam quidem, quia summum bonum est. Secundam autem in quantum refertur ad operationem : quia scilicet omnem operationem expeditam et perfectam ad nutum facit, et in quantum summum bonum est, omnium bonorum est ratio et causa. In quantum autem operationem facit expeditam, ab omnibus desideratur et quæritur. Omnes enim ad votum et nutum vivere quærunt, et propter illud agunt quidquid agunt : et cum dicunt hæc essentialia esse felicitati, omnes in nomine conveniunt : quia nomen nihil aliud est, nisi implicita diffinitio, et diffinitio est nominis per singula explicatio : et ideo ab ipsa veritate coacti in nomine convenerunt.

Felicitas habet duas intentiones.

Conveniunt autem et in aliquam nominis diffinitionem. Bene enim vivere dicunt esse idem ei quod est ad votum et nutum vivere. Cum autem vivere sit animæ actus, et animæ actus non sit perfectus nisi per potentias determinetur, sicut in præhabitis determinavimus, ideo dicunt quod bene vivere et bene operari sint idem quantum ad felicitatem. Ut enim logice loquamur, nihil est in genere quod non sit in aliqua specierum : et secundum hunc modum nihil convenit animæ, nisi quod convenit secundum aliquam potentiarum. Bene igitur vivere quod est animæ actus, ad operationes potentiarum animæ refertur. Propter quod dicit Aristoteles in *magnorum Moralium* libro primo, quod vivere quidem animæ est actus, bene autem vivere virtutis animæ, sicut in omnibus aliis. Citharistæ enim citharizare est : bene autem citharizare virtutis artis est citharistæ. Ita et hi omnes opinionem acceperunt, quod sicut bonum summum felicitatem dixerunt, ita felicitatis diffinitionem secundum aliquem, licet obscure, modum perceperunt. Felicem enim dixerunt bene viventem secundum animam, et bene operantem secundum potentias : bene autem viventem dixerunt bonum sive felicem. Et hæc videtur fuisse opinio Tullii dicentis in *Hortensio* dialogo, quod « beatus est cui omnia optata succedunt. » Nomine igitur quidem fere a pluribus confessum est tamquam hoc ex principio sit suppositum quid nomine sit summum bonum. Felicitatem enim et multi et excellentes dicunt summum bonum esse, propter hoc quod felicitatem supponunt esse summum bonum et omnium bonorum causam. Et cum nihil bene intelligatur per nomen, maxime quod est habitus vel virtus, cujus tota et substantialis diffinitio est ad actum et operationem, nisi etiam videatur propria operatio ipsius : et ideo multi et excellentes concorditer dicunt, et bene vivere et bene operari idem esse cuique quod felicem esse. Multi autem dicunt plebeii qui ex substantia inducti parum utentes ratione dicunt hoc quod dicunt. Excellentes autem dicimus quos *carientes* dicunt, quod sonat gratiosos, qui aliqua gratia præfulgent rationis, qui rationi adhærentes aliquid melius quam sensui apparet, summum bonum esse dixerunt. Licet enim homo sit animal per naturam, tamen animalitas non facit hominem ut homo est, sed rationabilitas. Et ideo cum animal sensibile sit, bonum hominis ultimum non potest esse in sensu, sed in ratione : quod excellentes consideraverunt. In hoc tamen convenerunt cum plebeiis, quod summum bonum felicitatem esse arbitrati sunt, et quod hanc in actu bene vivendi esse supposuerunt.

CAPUT III.

De differentia opinionum circa felicitatem.

De subjecto autem felicitatis sive supposito quid sit in numero, et specie, et genere, altercantur multi plebeii cum sapientibus, quos carientes et excellentes diximus : quia non similiter et secundum unam rationem multi qui dicuntur *plebeii*, tradiderunt de hoc cum sapientibus et excellentibus : eo quod plebeii ex sensu, sapientes autem ex ratione procedunt. Plebeii enim propterea quæ apparent in sensu, bona admittunt, aperta sive apertam delectationem ferentia, et manifesta, ita scilicet quod in veritate rei se habeant sicut apparet in sensu, felicitatem esse dixerunt : et illi ut in pluribus divisi sunt. Quidam enim voluptatem esse dixerunt, quidam autem divitias, alii autem honorem.

De felicitate quare opinantes diversificati sunt.

Hujusmodi autem diversitatum causa est, quia felicitas quæ expetitur, in duplici intentione oportet quod expetatur : aut enim ut summum bonum quod in omni movet bono : et hoc competit ei secundum substantiam : et secundum effectum expetitur, quo humanam expeditam faciat operationem. Secundum utrumque enim modum felicem dicimus, cui ad votum optata succedunt. Si autem operatio impedita sit, aut ex parte intrinseci in ipso operante impeditur, aut ex parte deficientis extrinseci : et si intrinsecus impeditur, non potest impediri nisi ex contrario habitu ligante potentiam operantis, vel ex imperfectione habitus potentiam non perficientis ad actum : et utroque istorum modorum natura operantis tristatur et constringitur, et constricta ab opere retardatur. Perfecta autem et remoto habitu disligatur et dilatatur et distenditur. Dicit autem Aspasius, quod voluptas nihil aliud est nisi naturæ diffusio et effusio super actum et operationem ex proprio et connaturali habitu : et hac ratione moti voluptatem summum bonum dixerunt.

Quod voluptas sit felicitas.

Si autem ab exterioribus expeditur homo ad operationes, non potest esse nisi altero duorum modorum, scilicet ab his quæ organice deserviunt, aut ab his quæ subjective. Nihil autem naturaliter deserviendo organice, omnes expedit operationes ad nutum, nisi divitiæ quæ universaliter sufficientiam repromittunt, et omnium fortunarum incontradicibiles sunt fidejussores : et ideo divitiæ opinionem acceperunt, quod essent summum bonum, quod facit esse felicem.

Quod divitiæ sint felicitas.

Si autem expeditur a subjectis ad operationem : tunc est sicut modius milii qui facit sonum, quem granorum quodlibet facere non potest : et sicut tractus navis, quem nullus singulorum movere potest, sed omnibus relatis ad tractum primi trahentis perficitur : et sicut in duce exercitus est victoria, quæ ab omni virtute subjectorum completur : sicut reges et potentes expeditam habent operationem, eo quod omnes subjecti ad voluntatem deserviunt. Et tales dixerunt honores esse summum bonum, honorem, gradum dignitatis et prælationis appellantes : eo quod honor præmium virtutis est : gradus autem dignitatis, sicut dicit Tullius, virtuosis pro præmio virtutis olim attribuebantur.

Quod honores sint felicitas.

Nec potest aliquis cogitare quartum quod ad omnes expediat operationes. Universaliter enim expediens in exterioribus vel expedit relata inferiorum potestate ad superiorem, vel organice.

Intrinsecus autem expediens est laxans potentiam et operationem. In apertis ergo summum bonum quærentes, aut voluptatem, aut divitias, aut honorem posuerunt. Et si alii aliter dixerunt, non est curandum : quia parvam rationem dicti sui habuerunt, vel forte nullam. Voluntas enim aliquando etiam nulla ratione eligit et operatur : ratione, inquam, quæ aliqua veritatis regula gubernetur. Secundum particularem autem appetitum, quo aliquis desiderat expediri ad operationes quasdam, nihil prohibet quin idem a se in felicitatis appetitu discordet, secundum quod a diversis suis sentit impediri operationes : et sic ægrotans a votis impeditus, sanitatem reputat felicitatem. Mendicans autem qui dicitur quasi *manu dicens* propriam inopiam, cum manum extendit ad quemlibet, felicitatem dicit esse divitias, non quidem secundum quod fidejussores sunt omnium organice ad virtutem deservientium, sed secundum quod sunt supplementa necessitatis. Qui autem soli conscii sunt ignorantiæ, et ex hoc ab operationibus intellectus impediuntur, omnes qui magnum aliquid et admirabile quod super facultatem cognitionis eorum est, dicunt, tamquam felices et beatos admirantur.

Ergo colligamus dicta eorum qui in apertis et sensibilibus felicitatem esse posuerunt. Dicimus, quod de felicitate quæ est secundum subjectum altercantur, et non similiter multi plebeii sapientibus qui rationem sequentes tradiderunt de subjecto felicitatis. Plebeii quidem enim aliquid de numero apertorum in sensu et de numero manifestorum in proprietatibus sensibilibus dixerunt esse felicitatem, ut puta voluptatem, divitias, aut honorem. Alii autem aliter dixerunt in sensibilibus opinionem accipientes, de quibus non est curandum : quia parva ratione inducti sunt. In particularibus autem appetitibus idem frequenter a se dissentit in positione felicitatis, secundum quod a diversis suas sentit impediri operationes : et sic ægrotans sanitatem dicit esse felicitatem, mendicans autem divitias : conscii sibiipsi ignorantiæ, eos qui magnum aliquid et super omnes ipsos dicunt, admirantur.

CAPUT IV.

De his qui felicitatem dixerunt omnium bonorum causam.

Inter excellentes autem de quibus superius diximus, quos Græci *carientes* vocant, quidam existimaverunt quod summum bonum quod est felicitas, quoddam bonum est divinum et separatum, quod est præter hæc bona sensibilia, quæ in multitudine existunt. Alii quiddam et separatum ab eis, quod secundum seipsum et secundum suiipsius substantiam bonum est, et pura bonitas, a nullo suæ bonitatis habens causam, et quod omnibus bonis formalis causa est suæ bonitatis, ex quo sicut ex quodam sigillo procedunt omnia quæ participatione bonitatis sunt informata. Hoc enim necesse fuit dicere Stoicis, qui dixerunt quod non est bonum nisi virtus, et quod virtus nec assuescibile nec discibile sive scibile bonum est, sed Dei donum quod a bonitate divina hominibus imprimitur, ut diis similes efficiantur : quod licet Socrates dixerit et ante eum Pythagoras qui ad numeros omnia moralia induxit, tamen post ambos illos veniens Plato hoc dictum articulavit et distinxit, dicens principium ideam esse bonorum sive

formam, ad quam omnia quæ participatione bona sunt, sigillantur et formantur : et felicitas uniuscujusque eorum est, si ad comparem formam referantur : hanc tamen formam ante rem esse dixerunt præhabentem simpliciter et naturaliter omne quod formatum est ad ipsum, sicut lignum quod est paradigma calceorum præhabet et simpliciter sine compositione corii omnes habet formas calceorum formatorum ad ipsum : et sicut sigillum præhabet omnes formas sigillatorum, præhabet enim formali et optima, et non secundum effectum.

Idea habet in se duo. Idea autem hæc sive forma duo in se habet, scilicet respectum ad causam, et respectum ad effectum quem format. Et secundum respectum ad causam qui est primus metonomasticæ artis, est omnia reducens ad effectum. Secundum respectum autem quem habet ad formata, infusus est motibus stellarum et orbibus et figuris et radiationibus et in præliationibus elementorum et seminibus generabilium quæ formantur. Sic enim articulatur et determinatur ut informet generata. Quam implexionem causarum ex prima causa usque ad ultimum effectum per omnia media articulativa et determinativa Antiqui fatum vocaverunt : et potentiam quæ generato adhæret ad successus felicitatis, ex hujusmodi causarum determinatione vocaverunt eufortunium. Impotentiam autem oppositam infortunium appellaverunt. Propter quod etiam multi fortunam felicitatem esse dixerunt. Omnes autem alii sensibilia non sequentes in idem consueverunt.

Patet igitur, quod quidam existimaverunt præter multa bona quæ sensibilia sunt, aliud aliquid esse secundum seipsum bonum, existens quidem omnibus causa essendi bonum. De opinionibus diversorum hæc dicta sufficiant : quia omnes opiniones quæ de hac materia cum hac ratione vel nulla dictæ sunt, perscrutari inutile est : cum diversitas opinionum aliquid utilitatis conferat scientiæ vel arti, ad operationem autem nihil confert. Cum autem, sicut prædiximus in ante habitis, hæc scientia superficialis sit, sufficiens est in hac materia opiniones ponere, quæ superficie tenus apparent vel existimari possunt aliquam habere verisimilitudinis rationem. Cum enim opinionum collectio aliquid deserviat scientiæ, nihil deservit electioni, sed forte impedit. Ex hoc enim quod diversorum opiniones recitantur, nescitur quid eligatur, nisi opinio valde verisimilibus rationibus adjuvetur : et ideo omnes quidem perscrutari opiniones inane fortasse est. *Fortasse* autem dicimus, quia si conferat electioni, sufficiens est eas maxime ponere quæ superficie tenus apparent, vel existimantur aliquam habere rationem, per quam verisimiliter ostendatur quid sit eligibile.

CAPUT V.

De via qua circa istas opiniones est disputandum.

Quamvis autem in omnibus scibilibus verum sit, quod rationes ex quibus a principiis ad principiata proceditur, differant ab illis rationibus quibus a principiatis proceditur ad principia : tamen in hac scientia præcipue est hoc advertendum. Differentia autem existit in duobus. Primum quidem est, quod rationes quæ a principiis et causis ad principiata et causata cognoscendo deducunt, sunt ex prioribus secundum naturam sumptæ et simplicibus, et per viam resolutionis sunt 15.

acceptæ, et demonstrant propter quid : et ideo primo loco certam faciunt scientiam omni necessitati subnixam. Rationes autem quæ fiunt e contrario ad principia manifestanda, sunt ex prioribus quoad nos in sensu et ex compositis, et non demonstrant nisi quia : nec accipiuntur per viam resolutionis, sed compositionis : propter quod non faciunt scientiam quæ stet omnino, quia post demonstrationem quia adhuc quæritur de causa propter quid.

Propter quod et Plato dubitavit in agonisticis, quid melius esset in his qui currunt et pugnant in stadio, quod a principiis stadiorum vel spatiorum cursum vel pugnam inciperent, et sic ad finem tenderent : vel a terminis, et sic ad principium venirent. In termino enim sedens *athloteta* dicebatur, qui adolescentibus in stadio currentibus et pugnantibus bravium ostendebat et vincentibus dabat, et ostensione bravii currentes et pugnantes provocabat, ut omnia transeundo cito venirent ad bravium. Si autem incipiendum esset a principio ubi sedit athloteta, bravium ut videretur nec in continua contemplatione esset currentis et pugnantis, et hoc posset retardare cursum vel pugnam : quamvis forte naturalius esset ab athloteta currere quam ad ipsum : quia viæ indicium et rationem dat athloteta.

Similiter est in moribus in quibus sicut bravium est felicitas : via autem virtutum est exercitium, et operationes ex quibus inducitur virtus, cursus sunt principium : et ideo quamvis naturalius esset a felicitate incipere tractatum, et ex ipso pervenire ad determinationem virtutum, et tandem ad operationem determinationem facere et delectationem : tamen quia bravium ostensum multum provocat, nobis utilius est ab exercitio operationum incipere, et sic virtutes adipisci, et adeptione virtutum perfectam felicitatem acquirere. Prima enim via magis deserviret contemplationi moralium bonorum. Finis autem in moribus principium est motus, movens ex seipso : et ideo secunda via melior est ad hoc quod aliquis efficiatur bonus. Si autem aliquis vellet demonstrare propter quid homo inter alia felicitatur animalia, oportet incipere a principiis, qualiter scilicet anima hominis est imago Dei et instrumentum intelligentiæ, et per hanc naturam felicitatem habet summo bono similem, sicut Plato processit in dictis suis. Et ideo non lateat nos in hac scientia, quoniam differunt rationes quæ a principiis deductæ sunt ad principium, a rationibus quæ a principiis deducunt ad principia.

Bene autem et Plato dubitavit de hoc, et quæsivit utrum a principiis ad principiata, vel a principiatis ad principia esset una et eadem via : quemadmodum in stadiis una et eadem via est in substantia spatii ab athloteta, qui in principio conducti stadii sedet, ad terminum cursus, vel e contrario. Platoni enim videbatur quod una esset via terminis et habitudine differens, et ideo utroque modo æqualiter posset procedi.

Cognita sunt duplicia.

Ex dictis autem colligitur quod incipiendum est a cognitis. Cognita autem dupliciter sunt : quædam enim nobis sunt cognita, quæ propinqua sunt sensui : quædam simpliciter cognita sunt, sicut principia et causæ, quibus demonstratur principiatum et causatum. Et quidquid sit in aliis scientiis, in ista scientia forte melius est et utilius incipere a nobis cognitis. Si enim finem consideremus, pro certo finis est principium. Quantum enim ad ea quæ speculationis sunt in hac scientia, necesse est esse finem principium : eo quod ea quæ ad finem sunt, speculari non possunt, nisi ex finis ratione. Cujus exemplum dat Eustratius in speculatione domus, in qua qui ædificare vult, domus compositionem et figuram considerat, et per rationem domus venit ad speculationem tecti, et per figuram tecti considerat qualiter ponantur parietes. Totam vero altitudinem considerat ex dispositione fundamenti quod tantam

altitudinem possit continere. Unde speculatio finis prior est et totius speculationis principium, sine quod nihil aliorum posset speculari. In operatione autem quæ præcipue attenditur in arte et moribus, e contrario proceditur. A positione enim fundamenti venitur ad erectionem parietum, et sic proportionatum tectum superponitur : et per hoc finis ædificii attingitur, qui est domus perfectio : et in hac via finis causa est omnium eorum quæ sunt ad finem. Et hoc est quod communiter dicitur, quod finis est primum in intentione et ultimum in exsecutione. Et ideo dicit Plato quod solus finis inter causas est principium et causa. Principium quidem secundum rationem, quia omnia diriguntur ad ipsum. Causa autem secundum esse, secundum quod unicuique adducit ultimum suæ perfectionis. Quia tamen speculatio est ante operationem et quodammodo causa ejus, sicut necessitans et informans et dirigens eam, ideo finis simpliciter dicitur esse principium, sicut omnem ordinans decursum eorum quæ ordinata sunt ad ipsum : sicut et athloteta in agonisticis et cursibus principium est totius cursus et agonis, sicut ordinans et disponens. Terminus autem est unde agonistæ vel cursores cursum incipiunt ad athlotetam : quamvis interjacens spatium unum sit subjecto penes terminos differens, sicut ascensus et descensus in scala. Talis enim spatii signatio est inter principium et principiatum in moralibus : quia felicitas et virtus principium sunt omnium nostrarum operationum et causa : et tamen non acquiritur felicitas et virtus nisi per operationes : et hæ nobis notiores sunt, quia nos sumus domini earum, et a nobis procedunt et fiunt.

Auditor ethicæ.

Propter quod oportet in operatione consuetudinibus bene duci et assuesci circa bona et justa et universaliter circa omnia civilia, eum qui auditurus est de moribus dicentem sufficienter, eo scilicet auditu quem in antehabitis determinavimus. Ex consuetudine enim amabilis fit operatio virtutis, et amore facile audit et acquiescit. Si autem assuetus non sit, abominatur ea quæ audit et contradicet. Propter quod etiam dicit Sapiens, quod *non recipit stultus verba prudentiæ, nisi ea dixeris quæ versantur in corde ejus*[1]. Talis autem processus ex causatis ad causas, est principium cognitionis quia est, et non propter quid est.

CAPUT VI.

Quod maximus est in moribus profectus.

Ex tali tamen processu maximus est 16
in moribus profectus. Qui enim assuescit in operationibus, ex assuetudine in naturam quamdam ponitur. Propter quod virtutes ut vere modum habentes efficiuntur amabiles : et talis si consuetudo perfecta sit, jam habet in se operationum principia, quæ sunt virtutes. Et si consuetudo perfecta non sit, tamen quia jam dispositus est, libenter audit et facile suscipit ab alio virtutis doctrinam, quæ principium est operationum. Et sic talis vel habet vel suscipit utique principia faciliter. Ponit enim in animo perfectum in virtute, et doctrinam ejus, in-

[1] Prov. xviii, 2.

dignans sibi et irascens quod non similiter perfectus est. Si autem nec per se habet principium, nec per alium in animo ponit a quo suscipiat, inutilis est ad honestam conversationem, quia nihil humanorum unquam perficiet. Unde dicit Aristoteles : « Cui autem neutrum existit horum, audiat quod Hesiodi, hoc est, bona carmina. Iste quidem optimus est, qui ex se habet principium. Bonus autem et ille rursus est, qui dicenti obediat. Qui autem nec ipsemet intelligit, neque alium audiens in animo ponit, hic prorsus inutilis est vir. » Animum vero vocat Homerus, quod Græci θυμόν, id est, *iram* vocant, secundum quod animus ab impetu animositatis dicitur, et non ab anima : sicut etiam Aristoteles dicit in tertio de *Anima*, quod in rationali voluntas fit, in sensibili autem desiderium et animus : animum vocans irascibilem partem animæ.

CAPUT VII.

De disputatione contra opiniones dictas : primo contra eam quæ voluptatem dicit esse summum bonum.

17

Multa quidem a me in ante habitis de doctrinæ moralium et auditore et modo procedendi dicere oportuit : eo quod hæc scientia leges opponentium et respondentium et argumentationum in *Logicis* determinatas servare non potest : et ideo hic specialem doctrinam horum fieri oportuit, qua jam perfecta quantum sufficit ad propositum, unde discessimus redeamus. Primum ergo in quo omnes opiniones superius inductæ concordant in hoc quod quærentes felicitatem tamquam bonum humanum, non irrationabiliter movebantur quando existimaverunt, quod bonum humanum et felicitas est aliquid de numero eorum circa quæ est humana vita. Hoc autem est illud ad quod artes omnes et artificiata et generaliter operationes humanæ referuntur. Differunt tamen in hoc multi ab excellentibus, quod multi qui plebeii sunt et populares, sunt gravissimi. Graves quidem, quod a sensibilibus bonis intellectum non elevant, sed voluptate carnali detenti, circa sensibilia tantum conversantur, proni in terrena ad modum pecudum prospicientes : quod contra naturam hominis est, teste Ovidio qui dicit [1] :

Os homine sublime dedit, cœlumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Graviores autem sunt, quia nulla virtute purgante vel purgatoria vel purti animi intellectum depurant, ut vera bona valeant contemplari. Gravissimi autem in hoc, quod ita delectatione illecti sunt, quod etiam per exprobationem evelli non possunt. Exprobrabile enim est, quod de multis sunt : exprobrabilius, quod gravissimi : exprobrabilissimum autem, quod turpia diligunt et persequuntur. Hi ergo sunt qui voluptatem, bonum humanum esse dixerunt : et ideo etiam illecti voluptate, vitam diligunt et persequuntur illecebrosam et voluptuosam, omnes opiniones suas ad voluptatem referentes.

[1] Ovidius, In I Metamorph.

De ista ergo positione loquentes, redeamus unde discessimus, ut in antehabitis pro suppositione utamur. Bonum enim et felicitatem non irrationabiliter videntur Philosophi ex his rebus, quæ hujus vitæ sunt et conversatione humana acquiri possunt, æstimare. Moralia enim, sicut ante diximus, post æstimationem quantum syllogismo accipiuntur. Hac autem æstimatione ducti, multi quidem et gravissimi voluptatem bonum humanum esse dixerunt : ideo et vitam diligunt et voluptuosam. Est autem hæc positio Philosophorum qui *Epicurei* dicuntur, qui omnia ad materiæ speciem retulerunt. Aliæ autem opiniones fuerunt aliorum.

Epicureorum opinio.

Inter omnes enim vitas hominum tres maxime excellentes fuerunt, et sequaces habuerunt : quia non sine ratione dixerunt quod dixerunt. Has autem dicimus *excellentes*, non quia excellens bonum humanum omnes attigerint, sed quia excellenti modo, hoc est, per rationem dixerunt quod dixerunt. Harum trium vitarum ea est una quæ antedicta est, quam propter hoc quod vitanda est, nomine proprio hic non repetimus. Secunda autem est civilis, et tertia contemplativa. Triplicis autem hujusmodi differentiæ causa est, quod principium quo homo progreditur ad operationes humanas intellectus activus et operativus sive practicus est,quo est omnia facere : eo quod nulli materiæ in numero vel genere vel specie conjungitur, cum ipse sit actus. Separatum autem ab omnibus, omnia potest facere si activum est, et omnia potest fieri si passivum est. Practicus autem intellectus, non nisi tribus modis principium esse potest humanarum operationum, scilicet aut secundum sui puritatem, aut secundum sui ad sensus reflexionem, aut secundum comparationem unius ad alterum, secundum quod homo sibi soli vivit per intellectum, sed ut civis opera sua refert ad civilitatem. Et primo quidem modo opera perficit contemplationis, secundo vero voluptatis, et tertio civilitatis. Adhuc bonum humanum quod quæritur vel est unius hominis in se, vel unius in comparatione ad alterum : et quod est unius in se, aut secundum sensum, aut secundum intellectum est. Et in sensibili quidem hoc est voluptas : in intellectuali autem bonum contemplativum : in comparatione unius ad alterum bonum est civile.

Intellectus practicus quomodo est principium ?

Quamvis trium sectarum una, Epicuri scilicet, voluptatem dicat esse summum bonum, et Peripateticus delectationem in contemplatione admirabilium purorum et firmorum ponat esse summum bonum : tamen distinctio sectarum non facit distinctionem vitarum humanarum. Vita humana enim ad alios quam ad Philosophos extenditur. Multi enim et plebeii aliquod bonum obtinere nituntur, ad quod sine omni philosophia suas referunt actiones. Accidit ergo Epicuro voluptatem summum bonum dicere ex eo quod omnia entium prima principia materialia esse posuit : et ideo finis qui principium est, secundum Epicurum in materia sensibili consideratur. Similiter autem Stoico accidit bonum civile ponere ex hoc quod principia posuit formalia in ratione, et non in materia existentia. Per eumdem modum accidit Peripatetico contemplativum bonum ponere : quia Peripatetici arte resolutionis utebantur, qua Antiqui carebant, sicut dicit Aristoteles. Videbant ergo sensibilia et rationabilia ad intellectualia reduci.

Ex qu... cidit ... vo... tem ... sum... bon...

Hoc autem supposito, hoc solum dicimus circa opinionem inductam, quod multorum est et omnino bestialium, qui formam bestialitatis secundum animam induerunt : et sicut omnis potentia operatur per formam quæ in ipsa est, ita de cætero operationes non habent nisi ad formam bestiarum : et ideo videntur isti pecudum vitam eligere et per se electiones pecudum facere : quod exprobrabilius est quam si pecudes essent per naturam. Propter quod Homerus dicit de talibus, quod in eis est gravis labor culturæ, in quo cultor plus laboris ponit quam

inveniat utilitatis. Tres ergo, sicut dictum est, vitæ sunt maxime excellentes, scilicet et quæ nunc paulo ante dicta est, et ea quæ civilis est, et tertia quæ contemplativa est.

Et multi quidem omnino bestiales facti videntur esse, pecudum vitam eligentes. Tales autem potius ex seipsis usurpant sui dicti rationem, quam accipiant rationem ab ipsa re. Videntes enim eos qui in dignitatibus sunt constituti, a vulgo felices appellari (et in loco felicium sunt, eo quod rerum civilium gerendarum summa potestas apud eos), putant quod vita illorum felicitas sit. Vident autem quod voluptatibus subjacent, et tales concupiscentiis subjacentes sibi assuescunt ministros, et fere omnes similia patiuntur, sicut Sardanapalus de quo in Persarum historiis scripta sunt hæc verba : « Sardanapalus rex Cirnio et Semiramide procreatus, continuam in vino habuit habitationem, manens intus in palatiis : arma quidem nunquam attigit, nec ad venationem exivit quemadmodum antiqui reges : unxit autem faciem et oculos subpinxit, cum concubinis de pulchritudine et ornatus compositione decertans, omnino muliebri consuetudine utens. Iste interfectus est a Perseo, in cujus sepulchro gulosi et adulatores scripserunt pro epitaphio : *Hic tanta habeo, quanta comedebam et bibebam.* » Tamen Persius dicit quod duo fuerunt Sardanapali : unus bonus, et alter malus. Bonus quidem uno die ad fortificationem regni, tres fundavit civitates, scilicet Anakiadataxi, Tarum, et Achararim. Alter vero malus in sepulchro scriptum habuit : *Comede, bibe, epulare.* Nulla enim tam digna sunt in vita, sicut digitorum detentione facere bolos. Ille autem malus multos habuit imitatores, quorum unus statuam fecit in sepulchro suo, confertas manus super caput habentem, in qua scriptum erat hoc proverbium : *Solestas, o qui jaces defunctus, Tithono profundior, Chinino dulcior, Sardanapalo delicatior, profundatus, et depauperatus, deliciis destitutus jaces hic.* Fabulamenta poetarum dicunt quod Tithonus senectute ultima deposita, merito profundi cordis a deis in cicadam mutatus est. Chinimus autem nepos fuit Farciabis regis Cyprorum, qui divitiis excellebat. Sardanapalus autem Assyriorum rex in luxuria et deliciis vivens dissolvit proprium principatum : nunquam etiam a familiaribus visus, nisi ab eunuchis et puellis. Isti ergo adipiscuntur rationem, quia multi eorum qui in potestate sunt constituti, similia patiuntur Sardanapalo.

Sardapalo.

CAPUT VIII.

Contra eos qui honorem civilis vitæ finem esse posuerunt.

Qui autem in operativis excellentes sive carientes fuerunt, aliquid ultra sensum advertentes, finem humanæ vitæ dixerunt esse honorem. Civilis enim vitæ fere honor est finis. *Fere* autem dico, quia cum finis vitæ duo habeat, scilicet quod per se, et propter se appetitur, honor quidem per se appetitur, sed non propter se. Propter se autem appetuntur, quæ non per accidens sed ex sui naturali et essentiali bonitate movent appetitum. Nec est credendum quod aliquis unquam inclinationem vel assurrectionem præmium virtutis esse crediderit : sed potius honorem dixerunt esse dignitatem prælationis. Dignitates enim antiquitus virtuosis pro præmio virtutis concedebantur. Dicit autem Commentator quod 19.

honor hic dicitur gloria. « Gloria autem est » late patens præconium, ut dicit Tullius. Quam gloriam multi etiam præsenti vitæ præelegerunt, sicut Achilles (ut dicit Homerus) præhonoravit ad brevi mori quam in longum sine gloria vivere. Aliqui etiam virtutem tamquam bodum aliis præhonoraverunt : et datur exemplum de Socrate, qui in virtute et sapientia vivens mortem præposuit temporali saluti, quam ex injusta vindicta consequi poterat. Dicimus ergo quod hujusmodi honorem vel virtutem summum bonum esse posuerunt. Videtur autem honor magis superficie tenus esse bonum quoddam, eo quod quæritur tamquam summum bonum humanæ vitæ. *Superficie tenus* autem dico, quod extrinsecus est extra operantem, quamvis sit directivum et procedens ad ipsum. Videtur enim honor magis esse in honorantibus quam in honorato. Sive autem honor dicatur collatio dignitatis sive exhibitio reverentiæ, semper est procedens ab honorante in honoratum. Bonum autem humanum quod ultimum et perfectio humanæ vitæ est, proprium quidem est et non extra eum cujus est bonum. Alienum enim, ut olim diximus, non est perfectio alieni.

Alia ratio est etiam, quia bonum uniuscujusque tale est, quod divinamus conjecturando quid difficulter auferibile. Honor autem facillime aufertur : eo quod in alio est, qui si vult, tribuit : et si non vult, non tribuit : honor igitur hominis in quantum homo non est. Quod autem diximus, divinamus : et nemo miretur quia, in hac scientia, sicut ex præhabitis patet, divinando et conjecturando et non demonstrando procedere oportet.

Amplius autem omnes qui de honore loquuntur, concorditer dicunt quod illi qui dicuntur honorem quærere, propter hoc quærunt ut credant seipsos bonos esse. Hujus autem signum est, quia honorari quærunt a prudentibus qui sciunt quem honorari oportet, ut testimonio illorum conscii sibi sint de opinione virtutis : et quærunt honorari apud eos a quibus cognoscuntur, ne honor impensus his, per errorem vel ignorantiam credatur esse impensus. Maxime autem quærunt honorari a quibus cognoscuntur. In virtute autem cognoscitur qui in virtutis et probitatis operibus testimonium habet, sive honorare sit conferre dignitatem, sive reverentiam exhibere. Manifestum igitur est, quoniam secundum hos Philosophos virtus melior est honore : quia ipsi appetitum honoris referunt ad testimonium virtutis secundum regulam Aristoteles quam dat : Propter quod unumquodque tale et illud magis. Unde si honor appetitur propter virtutem, virtus magis appetitur. Ultimum autem bonum nunquam propter aliud appetitur. Honor ergo non est ultimum bonorum.

CAPUT IX.

Contra eos qui virtutem posuerunt summum bonum.

Melius autem opinatus est, qui virtutem summum bonum esse in vita dixit, quam qui honorem. Virtus enim essentialiter in beatitudine salvatur et substantiali virtute bonum operatur ad felicitatem quod non facit honor : et tamen virtus imperfectior est, quam quod sit summum bonum. Hujus autem duo sunt signa. Unum quidem, quod virtus est habitus : habitus autem (ut dicit Averroes) qualitas est perficiens potentiam,

qua quis aliquid agit cum voluerit. Ultima autem perfectio non est in habitu, sed in agere. Ultimum enim in esse et posse non potest amplius. Qui autem in habitu est, amplius potest : agere enim potest. Unde habitus perfectio est sicut somnus, agere autem sicut vigilia. In omnibus autem melior est vigilia somno : propter quod dicit Aristoteles in secundo de *Anima*, quod duplex est diffinitio animæ. Una quidem, quod est perfectio corporis organici potentiam vitæ habentis : quæ est perfectio sicut somnus, et diffinitio sicut conclusio. Alia autem qua anima est principium et causa hujus vitæ secundum actum et operationem : et sic perfectio corporis anima est sicut vigilia, et est diffinitio sicut demonstratio dicens propter quid. Sic enim actiones vitæ semper emittit et influit in corpus, sicut sol semper evomit luces et emittit in hemisphærium. Virtus ergo habetur et in dormiente et non in operante. Felicitas autem cum operatio sit, eo quod ultimum bonum non potest esse nisi in operatione cum sit perfectio sicut vigilia, patet quod virtus non est felicitas.

Secundum signum est, quia virtus in eodem subjecto secum compatitur miseriam : felicitas autem secum miseriam non compatitur : et ideo non uni et eidem opponuntur. Virtus et felicitas non sunt idem. Virtuosus enim et infortunatus et miser esse potest salva ratione virtutis. Paupertas enim non impedit castitatem, nec exprobatio et humiliatio impediunt humilitatem vel justitiam. Tales autem talibus infortuniis snbjacentes dicimus esse infelices : et sicut infelicitas et felicitas in eodem esse non possunt, ita nullus dicet felices talibus infortuniis subjacentes, nisi forte non propter amorem veritatis aliquam quærat defendere positionem, hoc est, opinionem extraneam alicujus notorum secundum philosophiam, sicut Heraclitus omnia moveri et dixit et defendit. Zeno autem nihil moveri asserebat. Et alii alias extraneas defenderunt opiniones animi, ex re rationem sumentes, inducti quod forsitan magis utique aliquis finem civilis vitæ virtutem ultimum bonum humanæ vitæ existimet, quam honorem.

Virtuosus potest esse infortunatus.

Expositio textus litteralis.

Videtur et virtus imperfectior esse quam quod sit humanum bonum. Videtur enim quod habens virtutem dormiat, vel non operetur aliquid per vitam humanæ operationis, quod felicitati non convenit, quæ est operatio perfecta humanæ vitæ. Et cum his quæ dicta sunt, est aliud signum quod contingit virtuosum, virtutem perfectam habentem, mala pati et infortunatum esse, et plurimum in injuriis, damnis, et pœnis : ita autem viventem in sua felicitate nullus utique felicitabit, hoc est, felicem esse dicet, nisi positionem extraneæ opinionis custodiat vel defendat, sicut est opinio eorum qui in felicitate præsenti dicunt se devenire ad summam alterius felicitatem sæculi. Et de his quidem opinionibus satis dictum est : sufficienter enim de his in encycliis est determinatum. *Encyclia* autem dicuntur carmina, in quibus unum coincidit cum principio, et dicuntur ab ἐν quod est *in*, et κύκλος quod est *circulus*, hoc est, carminibus circularibus, in quibus determinatum est quod felicitas et miseria in eodem esse non possunt. Patet igitur ex dictis, quod virtus et honor non sunt ultimum et summum bonum humanæ vitæ. Tertia vita est contemplativa, de qua breviter pertransire non possumus : et ideo de ipsa in sequentibus in ultimo libro hujus scientiæ perscrutationem faciemus.

CAPUT X.

Contra eos qui pecuniam posuerunt summum bonum.

21. Irrationabilius autem dixerunt, qui divitias pecuniarum summum bonum esse dixerunt duabus rationibus. Quarum una est, quod pecunia violentia et acquiritur et amittitur : latrone enim spoliante latronem, quod violenter acquisitum est, violenter amittitur. Summum autem bonum in vita nec acquiritur nec amittitur, nisi operatione voluntaria. Divitiæ ergo non sunt summum bonum.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Secunda ratio est, quia divitiæ nunquam quæruntur nisi alterius gratia. Summum bonum nunquam autem quæritur nisi per seipsum et propter seipsum. Divitiæ ergo non sunt summum bonum. Propter hoc ea quæ antedicta sunt de voluptate et virtute et honore, rationabilius dicta sunt : quia illa ad minus sunt fines per se desiderat. Bonum autem divitiarum in ratione sua claudit, quod finis esse non potest. Divitiarum enim bonum est instrumentaliter deservire, et omnem necessitatem redimere. Qnæcumque autem sic appetuntur, propter aliud appetuntur : et ita fines esse non possunt.

Divitia- [illegible] sistit ?

Ratio tamen quare summum a quibusdam rudibus ponebantur, est quia universalem ad omnia promittunt sufficientiam : et tales nullam boni rationem considerant, nisi illam quæ est utilis : propter quod philosophiæ detrahunt tamquam inutili, quia exteriorum bonorum acquiritur nihil per philosophiam : pecunias autem amant tamquam in ipsis sit summa beatitudo. Et iste appetitus non est tantum in plebeiis, sed etiam in solemnibus personis, regibus scilicet, et principibus, sicut fabulæ poetarum dicunt de Mida rege Phrygiæ, quod Pactolus fluvius fluebat ei aurum continue, et quod oravit quod quidquid tangeret, in aurum verteretur. Hæc omnia pro pecunia fecit, ita quod etiam sententias Jovis pro pecunia pervertit : propter quod Jupiter dedit ei aures asininas, quia non nisi asinino sensu divitias ponit esse summun bonum : cum summum propter se et semper, et divitiæ propter alterum desiderentur : non enim habet bonum per se, sicut est virtus et philosophia, aliquid ad quod referatur, cum sit ipsum optimum, et hoc ipsum quod non refertur ad alterum : non igitur sit causa inhabilitatis, sed potius perfectionis in bonitate cujus est. Propter quod dicit Eustratius, quod apud veteres in pace civitatum viri illustres et politici de communibus providebant studentibus in philosophia, ut ab omni sollicitudine liberi intenderent speculationi. His rationibus una additur ex ethica *Eudemia* sumpta, scilicet quod divitiæ sunt exteriorum bonorum : et ita sunt occasio mali frequenter sicut et boni. Bonum autem quod quæritur, intrinsecum est et super omne boni causa.

Midas rex Phrygiæ.

Ut ergo colligamus quæ dicta sunt, pecuniosus etiam violentus aliquis est. Et adhuc divitiæ non sunt bonum quod quæritur : utiles enim sunt, sed et alterius gratia quæruntur. Adhuc autem in exterioribus existentes occasio sunt boni et mali. Ideo magis quæ prius dicta sunt de virtute et honore et rationabilius fines humanæ vitæ esse utique existimaverunt : hæc enim honesta vel honestatis partes propter se diliguntur. Si quis tamen subtiliter consideret, neque illa sunt humanæ vitæ fines : quamvis multi sermones ab Epicureis et Stoicis ad hoc

probandum compositi sint. Hæc quidem igitur relinquantur : quia quantum ad propositam intentionem sufficit, satis dictum est de eis.

CAPUT XI.

De positione Platonis.

2. Relictis autem his, utilius est forte quærere de illo universali de quo supra diximus, quod quidam existimaverunt præter hæc multa bona sensibilia et rationabilia esse quidam secundum se bonum ab omnibus istis separatum, quod omnibus istis causa est essendi bonum : hæc enim perscrutatio forte utilior est et melior, quam quod detineamur disputando contra eos qui summum bonum vel voluptatem vel pecunias vel honorem vel virtutes esse posuerunt.

Quod autem forte dicimus, ideo dicimus, quia inter duo trepidat noster animus : propositam enim materiam transgredi nolentes, videmus quod hic nisi a principiis *primæ philosophiæ* terminari potest, quæ si inducimus, transgredimur propositam intentionem, quod peccatum est. Ab altera parte videmus hoc esse ad doctrinam utile. Auditor enim facile a nobis accipiet cujus non habet cognitionem : et ideo utilitati doctrinæ intendentes, metas scientiæ istius excedere oportet : quod non fieret si casus istius utilitatis non interveniret. Adhuc autem nos trepidamus et propter eos quorum est ista opinio, qui amici nobis sunt. Nos autem in hac scientia docemus quod præcipuum in moribus est, subservire amicis et in nullo offendere eos : et ideo quæstio obvia huic doctrinæ et doctrina offendens in hac quæstione a principiis suis eadem videntur : quia (sicut diximus) principia dat amicis benefacere et amicos non offendere.

Hanc autem fluctuationem consolatur triplex ratio. Quarum prima sumitur ex parte veritatis : quia veritas vincit et invalescit super omnia. Arguentes ergo a minori dicimus, quod minus videtur quod familiaria et propria destruenda sunt propter salutem veritatis, quam destruenda aliena quæ amicorum. Sunt autem destruenda propria et familiaria, si per ea et in eis periclitetur veritas. Multo ergo magis destruenda sunt ea quæ amicorum sunt, si ducant in periculum veritatis. [illegible] plicem ra- [illegible]

Secunda ratio est, quæ nos consolatur, quod philosophi sunt, hoc est, sapientiæ amatores : et ideo salus veritatis non debet offendere. Secunda ratio.

Tertia ratio est, quod ambo amica sunt et veritas et Philosophus : et cum omnis amicitia in fundamento aliquo fundetur, oportet quod, nisi amittat amicitia. Amicitia quæ est inter nos et illos, fundatur in amore veritatis : contra veritatem dictum non amicitiæ est : contrarium conciliativum et non impeditivum¹. Tertia ratio.

Revertamur ergo et dicamus, quod forte melius est perscrutari universale et quærere qualiter dicitur bonum, quamvis facta tali quæstione quædam nobis sunt obvia, et aliquo modo retrahentia. Obvia autem sunt [propter amicos [illegible] inducere ideas sumi : et quia amici nostri sunt qui ideas induxerunt. Videbitur utique forsitan melius esse, et etiam [illegible] [illegible]

¹ Hic forte ad memoriam revocandum [illegible] Pl. [illegible]

ria destruere, non tantum aliena. Aliter etiam videtur hoc, quia videmus eos Philosophos existentes. Et adhuc quia ambobus existentibus amicis, veritate scilicet et Philosophis, sanctum est præhonorare veritatem. Veritas enim de numero divinorum est : sanctitas autem, ut dicit Aristoteles in libro de *Laudabilibus bonis*, est virtus scire faciens quæ ad Deum et divina, justa sunt, et ideo cultus veritatis sanctitas est.

CAPUT XII.

De expositione positionis Platonis.

23. Platonici autem ferentes in medium hanc opinionem, positione sua non faciebant ideas, in quibus prius et posterius dicerent. Propter quod neque numerorum ideam constituebant aliquam. Expositio positionis Platonicæ. Quod ut intelligatur, oportet nos positionem Platonis exponere. Ad hoc autem sex notanda sunt, quorum primum Primum notandum. est, quod Plato posuit unum et universale principium, quod est omnia præhabens, sine consilio et deliberatione faciens per seipsum, et quod illud est agens et forma et finis universorum.

Secundum. Secundum est, quod rationes factivi principii dixit esse *enhypostatas*, hoc est, per se existentes et separatas et divinas, in mente divina existentes, ad quas omnias alia referuntur.

Tertium. Tertium est, quod has rationes dicebat esse universalia et tota. Universalia quidem, quia unum in se ens idea, multa habet formata ex ispa. Totum autem, quia totum terminat et omnes partes et ordinem partium ad invicem et ad totum.

Quartum est, quod has rationes intellectuale esse non dixit et non intelligibiles : intellectuale vocans ipsum lumen illustrans ad intelligendum : intelligibile vero id quod illo lumine illustratur ut intelligi possit. Quartum

Quintum est, quod has rationes dixit esse divinas, et quasdam quidem inferiores, quasdam autem superabundantes : nullam autem esse quæ non sit efficax ad propriam operationem secundum omnem progressum quem habet in omnia ea quæ ordinantur sub ipsa : et tamen eas esse superstantes et supererectas, corporibus non immixtas : corporibus autem et numeris dare numerum et mensuram et modum, per quæ referuntur ad ipsas ideas. Quintum

Sextum est, quod dicebat has ideas esse exemplaria præjacentia conditoris menti, ad quæ aspiciens velut præsentia ad par figuret materialia : propter quod dicebat, quod illa exemplaria sunt rationis conditores, et quæ notionem faciunt de rebus et speculationem : nec dicebat eas esse qualitates, quasdam vel scientias ab extra supervenientes, sed dicebat eas esse principaliter entia, et per se subsistentia, et per se operativa, et per se intellectualia : et eorum quæ sunt in materia sunt archetypa. Sextum

Quia autem Plato dicit in prædicta positione, quod principium universorum est universale, intellige quod triplex est universale. Unum quidem ante rem, et unum in re et unum post rem. Illud quod est *ante rem*, est unum quidem in se principium et causa formalis rei, ex quo multa formantur. Illud autem quod est *in re*, natura rei est, sicut forma natura rei dicitur : sed ab alia est natura, et ab alia universale. Natura enim rei per hoc quod est rei quidditas est et essentia : universale autem per hoc quod ponitur essentialis similitudo subjectorum. *Post rem* autem Univer triple

universale est abstractionis. Illud enim non est universale nisi abstractione : non abstrahitur autem nisi rebus existentibus a quibus abstrahitur. Hoc autem universale, universale dicitur per relationem ad multos : et ideo istud universale a Philosopho accidens dicitur : ab accidentali enim relatione naturæ simplici accidit quod in multis sit. Relatio autem hæc est sine differentia sui potentiæ existendi in multis : accidit enim rei quod sit in multis. Et de hoc universali dicitur in primo de *Amima*, quod universale est, aut nihil est, aut posterius est.

Prima positio. Primo autem modo ideam Plato esse dixit universale, et de hoc universali, quia formale principium est, dixit quod omnia præhabet causata. Formale enim principium activum in se præhabet quidquid de esse formali est in principiato : ad se enim trahit omne quod per formam deducitur in esse. Nihil autem trahit nisi per similitudinem et proportionem tracti ad trahens : propter quod necesse est quod tractum præhabeatur per similitudinem attrahentem. Præhabet autem simpliciter composita, et immaterialiter materialia, et unite partita, et universaliter particularizata. Simpliciter enim composita præhabet, quia non præhabet ea nisi secundum formam : compositio autem tota causatur ex materia : forma enim esse non indiget materiæ compositione, et ideo forma verius est in simplici quam in composito. Materia autem ad esse indiget forma sine qua non est in actu. Et ideo cum præhabeat secundum formam, et non secundum materiam, simpliciter præhabet : quia simplicitas proprietas est formæ et non materiæ. Hæc eadem causa est, quare præhabet materialia immaterialiter : quia præhabet materialia secundum formam sine materia et appendiciis materiæ acceptam. Ulterius hæc eadem causa est, quare multa unite præhabet : multorum enim sub eadem forma existentium essentialis similitudo est forma. Similitudo autem est unitas, quæ si referatur ad principium, nullam habet differentiam, sed indivisibilem et simplicem unitatem. Differentia autem est causa numeri, ut dicit Damascenus : numerus autem causa multitudinis, ut dicit Pythagoras. In principio ergo in quo nec est causa numeri nec multitudinis, necesse est quod impartibile et unite sit quidquid in ipso est. Per eamdem rationem habet universaliter particularizata : particularitatis enim una est causa et duo signa : causa quidem individuatio per materiam : individuativum autem entis scilicet est et esse præhabet : mensura autem entis est locus, et mensura esse est tempus, sicut dicit Philosophus : et ideo signum particularis quod sit hic et nunc. Si ergo et esset individuatio, non erit ens determinatum : et ideo nec hic nec nunc, sed ubique et semper est, ut dicit Aristoteles in primo *Posteriorum*. In primo autem quod non præhabet nisi formam et simpliciter, nihil est individuativum. Primum ergo præhabet particularizata universaliter. Hoc dicit esse sine consilio faciens : eo quod non indiget deliberatione et consilio, quæ in solis dubiis sunt et possibilibus aliter fieri. Primum autem determinata diffinitiones et immobili omnia perficit. De hoc dicit, quod est faciens et forma et finis. Faciens quidem per activam potestatem, forma autem per ideæ rationem, finis vero per omnem ad ipsum relationem secundum uniuscujusque propriam analogiam : omnia enim ad suum desiderant redire principium secundum naturam.

Secunda positio. Quod autem secunda positione has ideas dixit *enhypostatas* esse. Enhypostatas dicit per se existentes ab ἐν quod est est *in*, et ὑπόστασις quod est *per se existens substantia*. Propter hoc dixit, quod ad sui esse in pura simplicitate subjecto non indigent cui secundum esse uniantur. *Separatas* vero dicit, quod nec materia deprimuntur, nec præ omnibus obumbrantur, nec particularizationibus ad minus quam possunt restringuntur. *Divinas* vero dicit, quia divina virtute,

quæ prima omnium virtutum est, faciunt quod faciunt, et non aliquo Philosophorum instrumento vel virtute. Has in *mente divina* dicit esse, quia mens divina artifex est omnium eorum quæ sunt : in artifice autem præexistunt, ut scilicet rationes artificiorum. Ahas omnia alia debent referri. Omne enim quod imitatur, refertur ad primum quod imitatur. Formæ autem quæ sunt in materiis, imagines sunt ab imitatione dictæ : eo quod per imitationem referuntur ad primas formas quæ sunt causa earum.

Ad has ?

Tertia positio.

Quod autem in tertia positione dicit, quod sunt *universalia*, intelligit universalia quæ sunt ante rem, quæ non de multis et in multis, sed sunt multorum : sicut sigillum cum sit unum in se, universalis forma est ad omnia quæ sigillantur ad ipsum et ab ipso : sicut Pythagoras dicit masculinum universale, et fœmininum particulare : quia unus masculus implet multas, fœmina autem impletur ab uno, et sistit nisi rursus evacuetur. *Totum* vero dixit, eo quod illa forma participata trahit et disponit et terminat, ita quod nihil remanet de materia quod non determinetur in formam totius et partis.

Quarta positio.

Quod autem in quarta positione dicit, ex similitudine oportet nos intelligere : sicut enim lumen solis in Luna et Jove vel Marte vel alia stella, per influxum quidem est a Sole, per determinationem autem ad actionem in Luna vel Jove vel Marte vel alia stella : in omnibus tamen his est ut illuminatio, et non illuminatum. In colore autem est etiam lumen, et est sicut illuminabile, et non sicut illuminatio : propter quod color non movet visum nisi secundum actum lucidi quod est illuminans. Et illuminatio in forma quæ est idea, non aliquid receptum est in lumine primæ causæ vel aliquid additum illi, sed est ipsum lumen mentis divinæ : et ideo est intellectuale et ipsa intellectualitas intelligentiæ.

Quinta positio.

Quod autem quinta positione dixit esse *divinas*, apud omnes Antiquos divinum dicitur esse creativum. Creativum autem est, ut dicitur in libro de *Causis*, quod nullo præsupposito causat : hoc enim denuo causare convincitur ex necessitate. Quod vero dicit, quod quædam sunt inferiores, et quædam superabundantes, non ideo dicit, quod inferioritas et superabundantia sint differentiæ diversitates primarum secundum genus et speciem facientes : sed quia faciunt differentiam in esse formarum, quia a principio istæ formæ per influentiam fluunt in intelligentiam primi ordinis, et per influentiam primæ causæ et primi ordinis intelligentiæ fluunt in intelligentiam secundi ordinis, et sic deinceps : et quanto distant a primo, tanto efficiuntur inferiores secundum esse. Superabundantes autem sunt secundum quod sunt in primo omnium principio : eo quod secundum esse quod habent in illo, omnem superant capacitatem recipientium inferiorum : secundum tamen omnem processum quo sic procedunt, nunquam propria operatione destituuntur. In toto enim processu a primo motore usque ad ultimam materiam omnia formant et assimilant, et per analogiam assimilationis referunt ad primum quantum possibile est uniuscujusque : et quamvis ita forment, tamen sicut superstantes ad se trahunt, sicut desideratum trahit desiderium, ut dicit Aristoteles, et non trahitur ab ipso desiderio nisi per accidens : sicut avis venativa piscium trahit piscem, et non trahitur ab ipso nisi per accidens, scilicet in quantum est opponens piscis. Hoc etiam modo non immiscentur per se sed per accidens, scilicet quod trahere non possunt nisi tangant et misceantur : tamen quia semper secundum omne dependet a primo, et non e contrario, supererectæ sunt a materia, non depressæ. Has dixit numerum et mensuram et modum præstare rebus : quia per hoc quod formant, terminant et distinguunt in numerum. Terminatio enim et distinctio causa numeri sunt. Materiam enim dant in proportione materiæ ad formam :

A primo motore usque ad ultimam materiam omn formant e assimilan ideæ.

quia commensuratione indigent, ut ibi tantum terminatum sit, quantum potest terminare terminans. Per has autem proportiones omnia formata sub formis concluduntur, et per assimilationem ad primum principium referuntur. Modum autem dant in virtutibus activis et passivis, quibus materiam præparant ad sui participationem. Illæ enim virtutes instrumenta sunt formæ terminantis : et ideo agunt non in ratione suiipsarum, sed potius in virtute formæ cujus sunt instrumenta, sicut calor digestivus agit in virtute animæ, et non in virtute ignis.

Sexta positio.

Quod autem in sexta dicit positione, quod sunt exemplaria propter relationem quam habent ad exemplata : et cum relatio innascatur ex imitatione, sicut dicit Aristoteles, et imitatio nulla sit in primis, non possunt relationes secundum rem esse in prima forma : sed potius secundum rem sunt in secundis quæ imitantur, et secundum solam respectus rationem in primo sunt ad quod referuntur. Cujus pulchrum dat exemplum Boetius. Columna enim immobili stante, eidem efficitur dextra et sinistra, et superior et inferior, et anterior et posterior, præsens et absens, per mutationem transeuntis de situ ad situm sine omni mutatione quæ fit in columna. Relationis igitur essentia in columna existens quibus dextra et sinistra, superior et inferior, anterior et posterior, præsens et absens est, non est per multitudinem aliquam quæ sit in columna, sed potius per multitudinem quæ est in differentiis situum ad columnam se præsentantium : propter quod idea una est, et ideæ pluralitas non est in ipsa nisi per rationem : quia diversimode ideata comparantur ad ipsam. Istæ ideæ sunt rerum notiones : quia in processu suo sunt rerum formæ. Forma autem notio est et principium cognoscendi. Et quod dicit, quod conditor aspicit ad exemplaria, non est dictum nisi per methaphoram : quia, sicut in inferioribus artifex operationem dirigens in exemplar, non errat : ita impossibile est errorem incidere in opificem primum, qui seipso suiipsius est exemplat. Has rationes dixit esse *conditores*, quia solæ formæ dicuntur. Condere enim dicitur *simul dare*. Sola autem forma est, quæ simul totum esse donat. Quod autem dicebant has non esse qualitates advenientes, ideo dixerunt, quia lumen primæ causæ per omnem esse materiam diffundit, et in intimis unumquodque comprehendit, et ex intimis se diffundendo in totum omnia ad esse conducit : et ideo qualitas adveniens non est, sed ex intimis procedens forma ad actum et effectum producta, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter [1]. Per hunc modum etiam non sunt scientiæ extraneæ ab exemplari venientes : sed sicut principia essendi, ita sunt principia cognoscendi. Per hoc autem quod formæ sunt et non imagines vel resonantiæ, necesse est quod materiæ non sint immixtæ, sed puræ et separatæ. Quia et imago per hoc quod refertur ad formam, forma est. Per hoc autem quod habet esse in materia, imago est : quia sic est de numero secundorum primum imitantium. Et ex hoc intelligitur quomodo omnia secunda et tertia et sic deinceps per ideam quæ forma est, referuntur ad primum archetypum. Ex hoc autem sequitur quod formarum participatio est substantiæ participatio sive substantialis formæ. Omnia autem eorum quæ per unum respectum unam etiam substantiam participant, participatio est immediata æqualis, ita quod nec secundum magis et minus, nec secundum prius et posterius : sicut patet in participatione individuorum ad speciem, et participatione specierum ad genus. Hæc igitur est Platonis positio quantum ad præsentem intentionem.

Idea tantum una est.

[1] Hæc dicuntur de divina Sapientia, cf. Sap. VIII. 1

CAPUT XIII.

Quid sequitur ex opinione prædicta ?

Ex prædictis colligitur, quod secundum opinionem Platonis, omnia dicuntur bona participatione unius formæ secundum substantiam et speciem : et sic omnia bona in nomine et ratione boni sunt univoca. Quorumcumque enim participatio est unius formæ, si participatio immediata sit, omnia participabunt illud æqualiter, et non secundum prius et posterius. Unde Plato ferens istam opinionem, non posuit prius et posterius : et ideo dixit ideam boni non esse numerorum. Differentia enim causa numeri est : differentia autem in participatione ideæ non est : omnium enim stantium sub una forma boni secundum Platonem unius et æqualis respectus est ad formam boni secundum se omnibus : quare causa est quare sunt.

Prima ratio. Contra hoc autem esse videtur, quod bonum dicitur in eo quod quid sive substantia, et in quali, et ad aliquid. Bonum autem quod secundum seipsum bonum est et substantia, prius natura est eo bono quod est ad aliquid. Sicut enim se habet subjectum ad subjectum, ita forma ad formam, cum omnis forma in subjecto non sit nisi secundum potestatem subjecti. Substantia autem ad id quod est ad aliquid, prior natura est : quia in diffinitione omnis accidentis ponitur substantia. Ergo bonitas substantiæ quæ secundum substantiam est, natura prior est bonitate ejus quod est ad aliquid relatio : ergo bonitates illorum sunt accidentia sicut et ipsa. Probatum est autem in septimo *Metaphysicorum* quod accidens non diffinitur nisi per substantiam. Ergo subjectum talis boni quod est qualitas, in ipsius cadit diffinitione boni : prius ergo est per naturam. Est autem bonum per formam boni,quod est causa omnis boni, sicut dicit Plato. Ergo subjectum natura prius est quam forma boni, quæ causa omnis boni est. Ex hoc sequitur quod materiale et sensibile sit extremum quod est formalis idea, quod valde absurdum est : bonum enim in qualitate et quantitate et in ad aliquid et in aliis præter substantiam, propagini assimilatur et accidenti entis per se : propter quod non erit utique una quædam communis idea boni quod est in substantia, et boni quod est in aliis prædicamentis. Propago enim deducitur et respicit ad rationem et stipitem : et non est propago nisi per rationem ad illa, nec diffinitur nisi per illa : sicut et accidens non nisi ductum de substantia, nec esse habet nisi in illa, nec diffinitur nisi per illam : propter quod propago non est arbor, sed arboris aliquid : sicut et accidens non est vere ens, sed aliquid vere entis, qualitas vero dispositio est vere entis, et quantitas vere entis mensura, et ad aliquid respectus vere entis, et sic in omnibus aliis est : et similiter bonum aliquid in accidentium prædicamentis, cum accidens sit, in eo dicitur bonum quod est aliquid veri boni, hoc est, substantiæ : et non dicitur per participationem formæ alicujus quæ secundum se bonum sit. Ab una ergo idea non dicitur bonum in substantia, et bonum in accidentibus.

Amplius autem quia bonum in ambitu prædicationis æqualiter dicitur de ente : etenim bonum est in eo quod quid dicitur et substantia, ut puta Deus bonus, et intellectus sive intellectualis natura bona, et in quali dicuntur virtutes bonæ, et in quanto mensuratum sive commensuratum Secunda ratio.

dicitur bonum, et in ad aliquid utile dicitur bonum, et in tempore sive in quando dicitur tempus sive bonum : propter quod astronomi student in electionibus horarum : et in loco sive ubi dicta sicut ad leucam sive plus venisse, et altera talia sunt, sed omnia prædicamenta bona. Et manifestum est utique, quod bonum prædicatum de omnibus his non est prædicatum commune quod universaliter quid sive quidditas sit ipsorum et unum, ita quod sit una natura in eis vel una forma specie in eis de quibus prædicatur : quia si sic esset, non diceretur prædicari in omnibus prædicamentis, sed in uno solo. Quæ enim prædicantur secundum unum nomen et unam naturam et unam rationem, univoce prædicantur : et hæc non possunt prædicari nisi de his quæ sunt in uno genere. Et cum bonum ad naturam rei quæ est bona pertineat, sicut nos olim in principiis hujus libri determinavimus, oportet quod bonum uniuscujusque de natura sua sit : unde bonum substantiæ substantia est, et bonum qualitatum qualitas est, et sic de aliis. Diversorum natura non potest esse forma una, quæ est causa bonitatum sic in omnibus. Hæc autem omnia inconvenientia contingunt Platoni : quia modum participationis boni non posuit diversum, et quia formas posuit non educi de materia, sed a datore esse extrinsecus : quæ duo si non posuisset, nihil inconvenientium incurrisset. Bonum enim primum sic causa est bonorum, quod non ex seipso informat omne bonum, sed potius prima causa influit in secundam, et prima et secunda in tertiam, et hæ tres in quartam, et sic usque ad virtutes elementares, quæ proxime movent et generant. Virtutes enim elementares instrumenta sunt motorum et motuum superiorum : et ideo movent prout informantur ab illis, et ad intentionem primi motoris : sed forma influentiæ quæ in primo motore est indeterminata et universalis et separata, recepta in motibus secundis coarctatur. Concepta autem in virtutibus generantibus hanc rem, est juxta propria et proxima : et cum influentia illa semper sit in eo in quo est secundum potestatem subjecti, non est ita purificative in proximo sicut in primo : et ideo proximum non tam puram tribuit bonitatem sicut primum. Differens ergo descensus illuminationum causat diversitatem rerum et bonorum : semper tamen relatio omnium est ad primum, quod est omnium bonorum causa. Hujus autem exemplum est, si faciem claram et venustam opponamus speculo adamantino, quod omnibus speculis pulchrius est : et illi speculo aliud speculum opponamus, quod sit de vitro puro : et illi secundo speculo rursus opponamus tertium, quod sit de ferro fuliginoso bene terso : et illi rursus aliud, quod sit de lapide nigro polito. Una est reflexio in omnibus his quantum ad formam : sed reflexa ab adamante valde est clara : a vitro autem reflexa jam incipit obscurari : a chalybe autem sive ferro reflexa, nube obducta videtur : a lapide autem reflexa, lineamenta nulla repræsentat, sed confusa resonantia est, sicut cinere cooperta scintilla parumper micans per cineres. Item si posuisset de materia educi formas, percepisset quod formarum esset diversitas secundum diversitatem principiorum quæ sunt in materia, et non omnia essent formata ab una forma genere vel specie : et quia hæc omisit, inconvenientia quæ induximus, contingunt ei.

CAPUT XIV.

Quod secundum Platonem sequitur, quod omnium bonorum sit una scientia.

Tertia ratio. Amplius autem omnium eorum quæ sunt secundum unam ideam sive formam, est una scientia, quia eadem sunt principia essendi et cognoscendi, sicut in principio *Physicorum* probatur. Dicit autem Plato quod omnium bonorum est forma una : et secundum hoc omnium bonorum esset utique quædam scientia una : nunc autem multæ sunt : et quod minus videbatur, etiam eorum quæ sunt sub uno prædicamento bona, non est scientia una, ut puta temporis sive quando boni. In bello quidem cognoscere bonum tempus, est scientiæ militaris, in ægritudine etiam cognoscere bonum tempus in quo homo exerceatur secundum suorum laborum et officii congruentiam, est scientiæ quæ dicitur exercitativa. Et hoc Græce significantius dicitur. In Græco χρόνος tempus est in communi dictum. *Carios* autem vocatur tempus omnino congruum ad id quod est in tempore relatum. Ita locus in quo communiter locus dicitur. Diæta autem dicitur ubi congruum. Cum igitur scientiæ sic multæ sint, oportet diffinitiones scibilium multas esse et principia multa. Quorum autem diffinitiones diversæ et principia, eorum non est una participatio unius formæ.

CAPUT XV.

De objectionibus quæ fiunt contra Platonem in eo quod dicit bonum per se.

Quæret etiam aliquis, quid volunt dicere Platonici per hoc quod dicunt unumquodque per se, sicut dicunt per se hominem, et per se bovem, et per se asinum? Quæret enim rationabiliter, si una ratio sit diffinitiva ejus quod dicitur per se, et ejus quod dicitur participatione ejusdem, sicut per se in homine, et in homine participante hominem per se, una et eadem ratio est diffinitiva quæ hominis est diffinitio : secundum enim quod homo uterque est, nihil differt participans a participato. Si autem sic est in bono per se et in bono secundum participationem : non enim differunt in eo quod bonum sunt. Sed hoc falsum est, quia secundum hoc perpetuum non esset magis bonum quam temporale. Et hoc per simile ostenditur : quia si duo sint alba æqualis albedinis et inæqualis temporis, non est album quod diuturnius est, quam quod unius diei. Hoc autem totum ideo contingit, quia Plato posuit, quod in mechanica participatione, licet dicatur bonum formatum ab eo quod est per se bonum, non tamen formans in forma differt a formato, sicut nec generans univoce in forma differt a generato, et æternitas vel tempus longum vel breve nullam faciunt differentiam quantum ad for-

mæ rationem. Sequitur autem ex hoc, quod æternum et temporale, et corporale et incorporale sunt unius et ejusdem rationis, et causa et causatum unius sunt rationis : quæ omnia negavit Plato, quod omni contrariantur veritati. Unde etiam ab ipsa veritate coactus negavit ea.

Propter quod Pythagorici probabilius videntur dicere, ponentes per se unum principium esse et causam entium et bonorum : eo quod naturam unius ostendunt esse perfectam et salvativam : quia unaquæque rerum manens in uno indispersa et indivisa, perficitur et bonificatur et salvatur, dispersa autem abit et dilabitur. Et in bonorum coordinatione unum posuit Pythagoras. Pythagoricos autem Speusippus sequi videtur : et hic Speusippus Platonis philosophi consanguineus : erat enim Surridemontis filius, qui fuit fratruelis Platonis, natus ex Apocone quæ soror Platonis fuit. Platonis autem auditor fuit et successor academiæ in centesima octava Olympiade. Hic autem conscripsit et maxime physica, austerus secundum aspectum et ad summum velocis.

De his quidem quamvis sit alius sermo magis (methaphysici enim est determinare), de his tamen ut facilior sit doctrina, aliquid de his dicere oportet. Cum igitur omne bonum sit in eo quod ultimum finem attingit, quo habito perfectum est ad agere secundum seipsum, Pythagoras principia unius fecit esse boni principia. In ordine autem bonorum decem posuit esse principia, scilicet terminum, perfectum, unum, dextrum, masculinum, rectum, lumen, tetragonum, quiescens, bonum. Ad ultimum enim quod non est terminatum, non procedit : quia principia ejus non sunt terminata ad unum : propter quod in essentia et viribus remanet infinitum. Similiter perfectum est, cui nihil deest et ultimum attingit. Ultimum autem unum est, et omnia alia uniens est. Unum etiam in se indivisum et divisum ab aliis, quod non potest esse, nisi forma uniente et dividente. Forma autem ad actum relata, finis est. Dextrum etiam unde motus est, et ideo perfectam habet virtutem moventis perficit et unit et determinat. Masculinum similiter generans est ex seipso, nec indiget fœmina nisi per accidens propter locum et materiam : fœmina autem penitus imperfecta, et ideo appetit masculum, et ad id quod extra se est, dependens est. Similiter rectum in quantitate se ipso participat, nullo indigens, totum stans infra suos terminos, ita quod primo puncto regitur totum. Curvum autem in hac unitate simplicitatis non consistit, quia medium ejus exit ab extremis. Similiter lumen quod hic vocatur processus primæ influentiæ primæ causæ, in simplicitate est et unitate : et uniendo de se trahit omne quod illuminat. Tetragonum etiam ab uno simplici oritur, quod est ductus unius et ejusdem lineæ in seipsam. Similiter et quiescens non quiescit nisi tangendo unum quod est finis motus : quiescit autem quando sui nihil distat ab illo, cum omnis motus distare faciat. Et ex his ultimum consequitur bonum, quod est finis adeptione. Cum igitur Pythagoras unum dixerit esse principium, et ostendit qualiter omnia referuntur ad unum, participando proprietates unius quæ sunt salvativæ et bonificativæ : multo probabilius dixit causam boni, quam Plato qui posuit quod unum per se bonum causa bonitatis est in omnibus, et articulate non demonstravit qualiter diversa bona participant bonum principium.

Principia bonorum.

Est autem hujus ratio, quam quidem alii assignaverunt : quia scilicet virtus et bonum in unitate consistit, malum et vitium est omnifariam, sicut in antehabitis diximus : et ideo rationabiliter bonum refertur ad unum sicut ad principium, melius quam per se bonum, cujus ratio assignari non potest, qualiter in diversa ratione bonis existentibus, conferat boni participationem.

CAPUT XVI.

Qualiter ex ipsa multiplicitate boni opinio Platonis impugnatur?

His autem quæ a Platone dicta sunt dubitatio quædam subapparet. *Subapparere* autem dicimus, quod ex ipsa ratione Platonis habet occasionem. Est autem dubitatio propterea quod sermones Platonis non de omni bono secundum omnem boni multiplicitatem dicuntur. Similiter autem secundum doctrinam Platonis non omne bonum videtur fieri participatione unius ideæ boni. Sermones enim Platonis non dicunt nisi qualiter bonum est, quod a prima idea boni secundum boni formam procedit. Bona autem videntur dici dupliciter, scilicet secundum se, et ad aliud. Secundum seipsa autem videntur bona secundum unam illam speciem boni, qua bonum dicitur per se, et non secundum accidens bonum est. Per se autem et non secundum accidens bona sunt, quæcumque per se sive secundum seipsa et non per accidens prosecuta sunt a nobis et dilecta. Hæc autem sunt, ut dicit Tullius, quæ sua propria vi nos trahunt et propria dignitate naturali nos alliciunt, et non per accidens. Illa vero bona quæ ideo dicuntur bona, quia bonorum quæ propter se diligimus, sunt factiva sive conservativa aliqualiter, vel quia contrariorum prohibitiva, propter hoc oportet dici bona ut relata ad hæc quæ secundum se bona sunt : et hæc secundum modum alium et alium sunt bona. Aliquando enim mala in se relata ad aliud suut bona, sicut incisio et coctura relata ad sanitatem, bona dicuntur.

Bonum dicitur dupliciter.

Manifestum est igitur quod dupliciter utique dicitur bonum : est enim quoddam secundum seipsum, scilicet quod propter se diligimus : aliud autem propter quod alterum bonum est, quo illud quod diligimus obtinemus : sicut utraque sunt quæ induximus, scilicet factiva, conservativa, et contrariorum prohibitiva. Ista enim non diligimus nisi propter hæc quæ per se diligimus. Si enim ista non facerent vel conservarent illa, ista non diligeremus. Et sic patet quod illa quæ propter aliud diligimus, rationem bonitatis accipiunt ab his quæ per se diligimus, et non a primæ ideæ informatione vel participatione. Si ergo dividentes distinguamus ea quæ sunt bona secundum se sive per se, ab his bonis quæ propter aliud bona sunt, et ideo utilia dicuntur, et intueamur quod secundum se vel per se bona dicantur secundum unam ideam sive formam : tunc clare videbimus inconvenientia quæ sequuntur contra Platonem. Secundum seipsa enim sive per seipsa bona, sunt talia bona qualia aliquis ponit quod et solitaria, scilicet sine omni adjuncto, ut puta est scire sive providere secundum prudentiam, et sicut videre quia dulce est lumen oculis et suave videre solem : et similiter voluptates quædam, sicut est voluptas et delectatio quæ non habent contrarium, sicut delectari in hoc quod est scire quod diameter asimeter est costæ : et honores quidam. Hæc enim sunt partes honestatis, de quibus dicit Tullius quod per se diliguntur : hæc enim quamvis aliqui propter aliud aliquando prosequuntur, tamen ponuntur esse de numero bonorum quæ secundum se bona sunt. Diximus enim in præcedentibus quod propter se opponitur ad accidens, et propter aliud ad id quod per se diligitur, et non per accidens nihil prohibet ad aliud referri quod per ipsum

intenditur obtineri. Cum igitur sic multiplex dicatur bonum, in eo etiam quod per se bonum est, quæramus a Platonicis, unde venit ista multiplicitas bonorum ? aut enim dicunt multa præter ideam, aut nihil præter ideam esse bonum. Si enim multa præter ideam dicant secundum se esse bona ideæ : quia præter ideam rationem boni ab idea non accipientia erunt bona : et sic vana est idea quæ ponebatur causa quare omne esset bonum. Si autem dicatur quod hæc quæ secundum se bona sunt, sunt de numero eorum quæ ideæ secundum se ipsa bona sunt, oportebit boni rationem apparere in omnibus illis, sicut una ratio albedinis in nive et cerusa in eo quod alba sunt. Sed hoc falsum est. Honoris enim et prudentiæ et voluptatis aliæ et differentes rationes sunt distinctæ in eo quod bona sunt. Non est igitur bonum commune in quantum prædicatum in istis, quod secundum ideam unam participatam ab omnibus bonum dicatur. Quorum enim hoc modo est una idea, horum est una forma prædicata, et una ratio diffinitiva in omnibus.

CAPUT XVII.

Quod inutilis est positio idearum ad civilia.

Cum autem multipliciter dicatur bonum, multiplicitas illa oportet quod determinetur. Quæritur ergo qualiter utique dicatur, sive secundum quod genus multiplicitatis ? Non enim videtur multiplicitas puri æquivoci, quia multiplicitas boni non assimilatur his quæ dicuntur casu æquivoca. Casu autem æquivoca dicimus, quæ sola casuali impositione unum nomen acceperunt. Quamvis enim æquivocum ad univocum reducatur, non tamen ita reducitur quod unio sit : sed ad unum reducitur quod secundum proportionem commune est, sicut est mordax esse vel nocivum, ad quod respexerunt qui nomen imposuerunt, unum nomen dantes cœlesti et marino et latrabili quod est *canis*. Mordax tamen esse dentibus latrabili convenit et marino : marino quidem per insidias et defensionem, latrabili autem per iram et custodiæ fidelitatem, cœlesti autem non convenit nisi per nocumenti immissionem : et hæc non conveniunt nisi in communi effectu, qui est illatio nocumenti. Talibus æquivocis boni multiplicitas non assimilatur : sed certe aut ei assimilatur multiplicitati quæ est multa esse bona, eo quod sunt ab uno quod est eis causa bonitatis : vel ei quod est multa esse bona, eo quod sunt ab uno, quia omnia contendunt ad unum bonum quod eis finis est. Cujus exemplum est, quod medicus Hippocrates vel Galenus medicus dicitur. Medicus autem dicitur apothecarius. Servus commixtione specierum subserviens medico, medicans etiam dicitur imitans medicum, et medicus dicitur clyster vel instrumentum. Omnia autem hæc medici accipiunt nomen per univocationem ad unum medicum, qui vere medicus est : secundum tamen diversos modos ad actum illum referuntur : ita tamen quod solus medicus operatur hunc actum secundum causam quæ in ipsa est medicina : alia autem omnia quantum possunt imitantes medicum, non artem, sed diversas potentias quas habent, imitantur. Exemplum autem eorum quæ contendunt ad unum, est : sanum dicitur animal, et præcipue homo qui inter cætera magis in æqualitate consistit. Sana etiam dicitur urina,

et sana dicitur medicina, et sanus cibus: et sanitas finis est quem per se appetit homo et medicus. Sanitas autem primo et per se est in homine sicut in subjecto. In urina autem est sicut in indicante. In medicina autem sicut contrarium removente. In cibo autem sicut in faciente vel conservante. Vel forte dicitur secundum similitudinis simplicitatem ad analogiam sive proportionem. Sicut si dicamus, sicut in corpore est visus, ita in anima intellectus: ad unum enim fit proportio quod est illustratio cognitorum, sensibiler quidem in visu, intellectualiter autem in anima.

Et quamvis omnia hæc multiplicitas in bono possit inveniri, eo quod multa sunt bona, quia sunt a bono, et multa bona, quia ad bonum: tamen de his relinquendum est nunc. Certificare enim de ipsis proprium est magis alterius philosophiæ. Si enim de communi loquamur secundum intentionem qua prædicatur de pluribus, logici est determinare multiplicitatem ipsius. Si vero loquamur de communitate rei, talis multiplicitas determinanda est a metaphysico: in quinto enim illius scientiæ de hujusmodi tractatur. De ideis autem disputare relinquendum est: in tertio decimo enim *Metaphysicæ* proprium est loqui de illis.

Ex his autem quæ hic dicta sunt, hic relinquitur, quod si illud unum bonum quod communiter de omnibus bonis prædicatur, et quod est quidditas illorum, ut dicit Plato: vel etiam si illud est separabile quid, secundum seipsum existens et materiæ non immixtum, sicut dicit Plato: et manifestum est hoc quod nec operatum est ab homine, nec possessum ab eo. Separatum enim homo operatione sua non acquirit. Et quod operatione non acquirit, possidere non potest, ita quod ad usum habeat. Nunc autem videmus quod talem bonum operatum et possessum ab omnibus intenditur civilibus et artibus et doctrinis et electionibus et actibus. Bonum igitur civile separatum secundum se non est.

Forte etiam videbitur alicui civilia bene consideranti, quod melius et universalius sit, quod bonum civile cognoscatur esse de numero bonorum quæ sunt possessa et operata: hoc enim movet intentionem operantium: et ideo operatæ res hoc habentes præ oculis velut exemplum magis sciunt quæ sunt in ipsis bona propria. Omnis enim operans per rationem cognitum sibi et certum præstituit finem, ad quem omnes suas operationes et terminat et scit se adeptum esse quod concupiscit: et si finem non præcognosceret, nesciret quando finitam haberet actionem, sed vagaretur in incertum. Patet igitur quod civile non est aliquid separatum bonum, et quod separatum bonum ad civilia penitus est inutile.

CAPUT XVIII.

De infirmitate et inutilitate sermonis Platonis.

Sermo igitur Platonis quamdam et 2
non simpliciter habet probabilitatem. Probabilitas enim simpliciter aliquid habet rationis in re. Quædam autem et non vere probabilitas est, quæ apparentem et non existentem habet probabilitatem. Si enim vere probabilitas esset, ab artibus et doctrinis non discordaret. Videtur autem scientiis et artibus dissonare. Omnes enim artes et doctrinæ et electiones et actus quoddam appetentes bonum, et inquirentes bonum quo indigent ad sui perfectionem, derelinquunt tamquam sibi

inutilem, cognitionem illius boni separati quod posuit Plato. Si autem esset bonum civile, tunc magnum esset auxilium in cognitione ipsius ad totius civilis vitæ incrementum et profectum : et non rationale esset quod tale auxilium omnes ignorarent artifices, et nullus requireret cognitionem ipsius. Eo ipso ergo quod relinquunt, ostendunt quod inutilis est ejus cognitio ad vitam civilem. Inutile ergo est bonum ideale : quia non posset dicere Plato, in quo rector vel faber juvaretur ad suam artem per cognitionem boni separati idealis. Nec posset dicere qualiter melius militat, et magis miles est, qui ideam militiæ sive boni militis contemplatus est separatim in mente divina, quam qui non est contemplatus. Ex contemplatione autem finis proprii et boni multum quilibet juvatur in arte sua. Bonum igitur proprium bonum civile est, et non bonum universale separatum. Hoc autem et alia ratione videtur. Videtur enim medicus non intendere universalem sanitatem et separatam, sed eam quæ est hominis privatam et propriam : et non tantam eam quæ est hominis, sed magis eam quæ hujus est hominis Socratis vel Calliæ, senis vel juvenis, talis vel talis complexionis, in loco tali vel tali commorantis, et secundum alias dispositiones appropriatam. Medicus enim secundum unumquemque et dispositiones uniuscujusque medicatur differenter : et sic est in aliis artibus. Civilia ergo bona propriissima sunt : et universale separatum nullum profectum facit in eis. De bono igitur humano et civili secundum opiniones aliorum in tantum dictum sit.

TRACTATUS VI

QUID SIT PER DIFFINITIONEM FELICITAS, ET QUÆ INGREDIANTUR DIFFINITIONEM EJUS SICUT DIFFERENTIÆ ?

CAPUT I.

Quod felicitas est optimum bonum.

25. Rursus autem (quia digressionem fecimus ad opiniones aliorum) redeamus ad propositum investigantes a principio hujus libri quæ sint. Bonum investigabimus quid sit per diffinitionem. Hæc autem investigatio valde necessaria est : quia multa bona inveniuntur, et oportet scire quid sit optimum illorum. Quod enim multa sint, probatur ex hoc quod consideratione expressa videtur et aliud in alia et alia operatione et arte, quæ in quantum operationes et artes civile et humanum bonum desiderant. Aliud enim in medicinali est, et aliud in militari, et in reliquis operationibus et artibus est similiter, quod scilicet aliud et aliud semper est in alia operatione et arte. Nec aliquis miretur quod nos medicinalem ponimus inter civilia, quia licet alia principia sint artis medicinæ, et alia civilis : tamen quamvis scientia separetur medicinalis a civili, tamen operativa a medico ad civilia refertur. Sanitas enim quam inducit in corpore civium, expeditas facit operationes. Et cum secundum antedicta politicus civilium[1] gubernator in hoc Deo similis est, quod omnium gerit providentiam et curam, et quoad hoc instituit in politicis esse medicinam.

Quæramus igitur quid sit unicuique bonum arti et operationi, et quæramus quid sit illud bonum, cujus gratia reliqua operata sunt omnia quæcumque exiguntur ad illam artem vel operationem. Hoc autem in medicinali quidem sanitas est. Omnia enim quæcumque facit medicus corpora alterando, purgando, præservando, conficiendo, potando, cibando, ad finem referuntur sanitatis, quæ per hæc omnia intenditur. In militari vero finis est victoria : quia ad victoriam om-

nia militaria negotia referuntur quæcumque fiunt equum parando, sellando, frænando, armando hostem insiliendo, acies ordinando, hostem inclamando : omnia enim hæc ad victoriam ordinantur et victoriam intendunt. Sic etiam in ædificativa finis est domus : quia quæcumque fiunt securi, dolabra, ascia, terebro, fundendo, elevando, contiguando, et quæcumque talia sunt, ad facturam domus referuntur. Et generaliter loquendo in omni operatione et electione talis est aliquis finis : quia hujusmodi finis gratia omnia reliqua operantur et artes et operationes.

[Finis ædificativæ.]

26. Ergo si aliquis est omnium operatorum ultimus finis, ad ultimum illum referentur omnes operationes et artes. Illud igitur erit operatum bonum hominis ultimum et optimum. Hoc ergo primum est diffinitivum felicitatis. Si vero plura sint talia bona transcendendo per rationem ordinis unius ad hoc aliud, ad hoc ipsum perveniemus, quod ultimum bonum stat resolvendo, et illud erit ultimum et optimum : hoc enim modo, sicut superius determinatum est, omnes artes referuntur ad civilem.

[Intellectus practicus est principium operationum.]

Quod autem nos dicimus quærentes si plura bona sint hominis bona, nemo miretur. Diximus enim in antehabitis, quod principium omnium operationum nostrarum est intellectus practicus, et instrumentum ejus est manus, et quod aliter est in homine: et aliter in aliis animalibus In aliis animalibus etsi vires sint animales, tamen ad naturam referuntur, et aguntur potius quam agant : et ideo fiunt uno modo. Una enim hirundo sicut alia nidum facit et pullificat et cibum procurat : cujus conformitatum non est causa anima, sed potius natura per instinctionem agens in animam. Non autem est sic in homine : animales enim vires hominis non ad naturam sed ad intellectum referuntur, et persuasibiles ab ipso et multarum operationum efficiuntur principia, et in omnibus illis propter libertatem ab intellectu acceptam homo dominus est suarum operationum. Intellectus autem duplex est facies, scilicet ad intelligentiam agentem, a qua intelligentia ad ipsum fluit illuminatio : et illa facies quæ est ad inferiores potentias, in quas ab ipso fluit forma per quam efficiuntur persuasibiles et obedibiles. Quia autem inferiores potentiæ multæ sunt, oportet quod ex parte intellectus efficiatur compositivus et ordinativus et operativus multorum. In duplici ergo facie acceptus intellectus, necesse est quod duos fines habeat : unum scilicet operationum, et alterum contemplationum. Cum igitur felicitas operativa perficiens hominem et purgans a passionibus, operetur ad impassibilitatem intellectus, ne passione alterius ducatur et abducatur : passionibus autem non subjacens, sed aversus ab eis et depuratus et liber, perfectus sit ad contemplandum : constat quod felicitas civilis operativa ulterius ordinatur ad felicitatem contemplativam, quæ est ultimum omnium bonorum. Hoc autem probatur ex hoc, quod omne utens virtute purgatoria ad perfectionem purgationis ordinatur : felicitas autem civilis purgatoria virtute utitur : ordinatur igitur ad perfectionem purgationis. Minor hujus syllogismi probatur ex hoc quod omne utens moderante virtute passiones et non abstergente, purgatoria utitur virtute : civilis autem moderatur et non abstergit passiones : purgatoria igitur virtute utitur. Politicus enim abstergere non potest passiones vivens in domo, in civitate, sed excellentias passionum sufficit in talibus moderari : et id quoad singulas est medium. Bonum igitur hominis modo quodam est plura, simpliciter autem unum ultimum et optimum.

[Finis intellectus.]

CAPUT II.

De differentia felicitatis quæ est perfectum.

Hoc autem adhuc magis explanare tentandum est. Videbimus enim quod felicitas optimum operatorum est, si invenerimus quod perfectissimum est: quomodo enim plures videntur esse operatorum nostrorum fines, et ex præmissis satis manifestum est.

27. Omnium autem illorum finium hæc prima diversitas est, quod quosdam eligimus propter se, et quosdam propter alterum, ut puta divitias quæ organicæ sunt felicitati: et ideo eliguntur: et sic eligimus fistulas et omnino sive universaliter organa musica: hæc enim ad civium referuntur jucunditatem. Manifestum est igitur quod omne tales fines ad aliud relati non sunt perfecti in ratione boni.

28. Optimus autem finis videtur esse perfectum quid. Ergo nihil eorum quæ referuntur ad aliud, est finis optimus, quia non est perfectus in ratione boni: quapropter siquidem est aliquid aliquod unum solum in ratione boni perfectum, hoc utique erit quod quæritur bonum. Si vero plura talia in operationibus hominum perfecta sunt, tunc quod est inter ea perfectissimum in boni ratione, hoc erit quod quæritur bonum et optimum. Videamus igitur quid sit in humanis perfectum secundum boni rationem. Perfectius bonum in humanis.

29. Perfectius autem dicimus in ratione boni, quod secundum seipsum ex propria natura diligibile est et persequibile, quam id quod propter alterum diligimus et persequimur. Et iterum dicimus hoc esse perfectius inter ea quæ per se diliguntur et eliguntur, quod nunquam propter aliud eligitur, sed semper et ubique eligitur propter se: hoc autem dicimus esse perfectius quam sint illa bona, quæ aliquando sunt eligibilia secundum seipsa, et aliquando eliguntur propter alia. Hac igitur ratione simpliciter et universaliter loquendo, perfectum est quod secundum seipsum semper elegibile est, et nunquam propter aliud: tale autem perfectum bonum inter omnia bona humana maxime videtur esse felicitas: hanc enim eligimus semper propter seipsam et nunquam propter aliud. Si enim detur quod per aliud eligatur: omne autem quod propter aliud eligitur, ad quoddam ultimum extra se fertur. In præcedenti autem capitulo probatum est quod felicitas est ultimum: sequitur ergo quod aliud sit ultimius ultimo ad quod ultimum refertur: et hoc est impossibile: ex hoc enim sequitur quod ultimum simpliciter: quod si concedatur, contradictoria erunt simul vera. Quia autem diximus, quod quædam sunt quæ secundum se et propter aliud expetuntur secundum diversas rationes et comparationes, ut manifestior sit doctrina, damus exemplum. Honorem enim qui præmium virtutum et finis est vitæ civilis secundum Stoicos, et voluptatem quæ est finis vitæ secundum Epicureos, et intellectum qui constituitur ex influentia luminis intelligentiæ ad contemplationem, et omnem virtutem quæ pars honestatis est, et similia eligimus quidem propter seipsa: quia in sui natura sinceram et puram

Felicitas est perfectum bonum.

habent bonitatem, quam eligeremus etiamsi nihil aliud adveniret nobis per ipsa : sed tamen ista etiam eligimus felicitatis gratia, suspicantes per hoc felices fore : ad felicem enim vitam substantiale præstant auxilium : felicitatem autem nullus eligit horum gratia. Nec universaliter loquendo felicitatem aliquis eligit propter aliud : sequeretur enim quod ultimi finis esset alius finis : et hoc abiret in infinitum. In ratione ergo boni felicitas sola perfectum quid est.

jectio. Quamvis contra hoc opponant dicentes, quod perfectum est, sicut dicit Aristoteles in quarto *Physicorum*, cui nihil deest. In humanis autem operibus nihil est cui nihil desit : nihil ergo in humanis operibus quod imperfectum non sit.

Præterea, Ex quo omnia bona ad perfectionem requiruntur, et omnium bonorum concursus non possit esse in uno : nemo enim est qui sit faber, et panifex, et coriarius, et sic de aliis similibus : videtur quod nemo possit perfectus esse. Hoc quidam nituntur persuadere ex dicto Boetii, qui in quinto de *Consolatione philosophiæ* dicit, quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Non est autem homo in quo talis status sit ex omnium bonorum aggregatione perfectus. Frustra igitur hic videtur quærere de perfecto quod homini convenire non potest.

ponsio. Ad hæc et similia respondere non est difficile, si ea quæ dicta sunt ad memoriam revocentur. Est enim perfectio simpliciter, et perfectio secundum statum. Perfectio autem *simpliciter*, quod simpliciter nihil desit, non nisi in Deo est. Perfectio autem *secundum statum* dupliciter est, scilicet particulariter, et universaliter. Particulariter quidem perfectus est, quando sine impedimento sui officii vel suæ artis vel sui status attingit ultimum, nihil omisso de omnibus his quæ ad ultimum ordinantur : et sic dicimus fabrum perfectum et medicum perfectum. Universaliter autem perfectum dicimus, cui nihil deest ad finem qui simpliciter ultimus est humanorum. Et quod dicit Boetius, quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, de tali aggregatione bonorum intelligitur, qualem diximus in præcedentibus, scilicet quod omnia bona quæ sunt ad finem ultimum, aggregentur in illo : eo quod virtualiter operantur in illo relata ad ipsum, sicut ad victoriam omnia operantur. Non enim victoriam consequeretur miles, nisi virtus in ipso esset coquinaria, et pistoria, equestris, armativa, et omnes aliæ quæ referuntur ad ipsam. Omnia enim quæ ad finem referuntur, fini conjuncta et finem concludentia, in statu sunt, ultra quem agere nihil possunt : et hoc modo considerata beatitudinem perficiunt sive felicitatem. Beatitudo igitur sic intellecta, status vel actus est omnium bonorum aggregatione perfectus : et hujus perfectionis homo perceptibilis est, et ipsa perfectio bonum est operatum ab homine.

lex perfectio.

atitudo.

CAPUT III.

Quod felicitas per se sufficiens bonum est.

Videtur autem et est per se sufficientia : quia scilicet felicitatis per se sufficiens bonum est idem accidere, scilicet quod felicitas est ultimum et optimum perfectum inter bona : perfectum enim per se sufficiens esse videtur. *Per se* autem *sufficiens* dicimus, quo habito nullo indiget homo ad boni operationem hu-

manam. Bonum autem humanum in optimo statu suo non consideratur in hoc quod vivat sibi soli vitam solitariam, sed quod vivat sufficienter et parentibus et filiis et uxori : et universaliter loquendo, quod vivat amicis et civibus ad sufficientiam : quia homo et natura homo est, ut sibi vivat : et natura conjugale animal et domesticum, ut parentibus et filiis et uxori vivat : et ut amicis et civibus vivat, natura civile animal homo est. Tamen quando homo refertur ad multitudinem vel domus vel civitatis vel gentis, oportet assumere terminum aliquem qui facultatem non excedat. Si enim extendet ad parentes et propinquos et amicos amicorum tam in linea ascendentium quam descendentium tam directe quam transversaliter, et non stet in aliquo, in infinitum procedet.

Sufficiens in œconomicis et civilibus.

Sed hoc rursus quidem perscrutandum erit in œconomicis et civilibus. Per se enim sufficiens hic dicitur quod omnia inter se habet quæ pertinent ad boni perfecti et ultimi operationem. Hoc autem non potest esse nisi concurrentibus quatuor virtutibus. Una quidem virtute ultimi secundum quod ultimum est, quæ est virtus sicut tractus navis, vel sicut sonus quem facit modius milii cadens, et sicut bonum quod est in duce exercitus : quæ virtus licet sit ex antecedentibus et constituentibus potestative, tamen ita est ultimi et totius, quod non potest attribui partibus sigillatim, et pars ejus non potest attribui partibus divisim : et si totum attribuitur partibus, sicut sonus grani milii, et tractus navis trahentibus, non potest eis attribui, nisi secundum quod unitæ sunt in toto. Et sic est de ordinatis ad felicitatem, in qua collectio virtutum quatuor operatur, scilicet virtus ultimi secundum quod ultimum est, et triplex virtus ordinatorum ad ipsum, sicut virtus subjective operantium organice et essentialiter : et hoc modo in monastica, œconomica, et civili. In monastica quidem subjective operantur vires inferiores, a ratione persuasibiles et rationi obedibiles. In œconomica autem subjective operatur familia ad patremfamilias. In civilibus autem subjective operantur senatores, artifices, et milites. In omnibus autem his organice deserviunt bona extrinseca, sicut robur corporis et divitiæ : essentialiter autem deserviunt virtutes in omnibus tribus. Et unitis virtutibus istis ad omnia sufficiens est felicitas. Sufficientia enim hominis non simpliciter est, quia sufficientia simpliciter soli Deo convenit. Ex ista igitur sufficientia procedens dicimus, quod per se sufficiens esse ponimus : quod etiam solitariam vitam, quamvis nihil aliud sibi adjunctum sit, eligibilem facit, et nullo indigentem eorum quæ pertinent ad bonum hominis. Tale autem bonum nullo indigens æstimamus esse felicitatem : qui enim aliquo indiget ad sui boni perfectionem, non attingit statum omnium congregatione bonorum perfectum : et ideo talem felicem esse non dicimus. Felicitas ergo bonorum ultimum et optimum bonum est perfectum et per se sufficiens.

Sufficiens per se.

CAPUT IV.

Quod felicitas ultima per se eligibilis est, et nulli bonorum connumerabilis.

Amplius autem omnium bonorum ma- 30.
xime eligibile dicimus felicitatem aliis bonis connumeratam. Duas enim diximus esse felicitates hominis, contemplativam scilicet, et civilem. Et civilem di-

ximus ad contemplativam esse ordinativam : ultima autem omnium bonorum antecedentium in se habet bona virtualiter et potestative : et omnia bona partes ejus sunt potestativæ et virtuales : et ideo nullam in eo faciunt comparationem, sicut in antehabitis nos meminimus determinasse : et sicut totum non est connumerabile partibus, ita ipsa non est connumerabilis alicui bonorum. Alia autem est felicitas, quæ in potentia est ad felicitatem contemplativam, de qua manifestum est quod connumerabilis est cum minimis bonorum : et connumerata cum minimo eligibilior est quam illud. Illud enim bonum quod appositum est, facit quod in apposito superabundantia bonorum est, et majus bonum est. Et majus bonum est minimum cum maximo, quam quando accipitur sine illo. Et quod majus bonum est, eligibilius est semper, eo quod perfectius est et sufficiens.

imum orum.

Minimum autem dicimus bonorum quod nec ultimi in quantum ultimum est, virtus est, nec ad ipsum deservit essentialiter vel subjective vel organice relatum : quia cum illis connumerari non potest cum omnia in se contineant, sed extrinsecus est : unde solum quod minimam habet influentiam ad felicitatem, nec auxilium fert ad actum felicitatis, sed ad decorem et pulchritudinem facit felicitatis, sicut est decenter comatum esse, pulchre vestitum, composito gradu incedentem, generosum esse, fortunatum, et hujusmodi. His enim connumerata felicitas decentior est, et ideo eligibilior, sed proprie melior. Legitur enim de Hippocrate quod pellicientes habuit oculos et faciem : et tamen castissimus fuit. Speusippus etiam horribilis erat aspectu : et tamen omni virtute plenus.

licitas id est ?

Ex omnibus igitur præmissis concluditur quod felicitas est ultimum et perfectum et per se sufficiens bonum, et omnium operatorum finis existens, nulli aliorum bonorum connumerabile nisi per accidens cum minimo.

CAPUT V.

De comparatione felicitatis ad opus nostrum, et quod felicitas est opus hominis in quantum homo est.

Sed forte concessum quid videretur ab 31.
omnibus, quod felicitas est optimum perfectum per se sufficiens et non connumerabile aliis bonis. Desideratur autem manifestius dici adhuc quæ est felicitas, ut scilicet non describatur tantum ex essentialibus sibi, sed in comparatione ad opus nostrum : propterea quia nos non quærimus felicitatem nisi secundum quod operatum et possessum a nobis bonum est. Hoc autem forte fiet manifestum si sumatur opus hominis secundum quod homo est. Quod enim aliquod sit tale, probatur ex hoc quemadmodum tibicinis, hoc est, cantantis in fistulis, et statuifici qui facit imaginum statuas, et universaliter omnium artificum est opus aliquod : ita videtur hominis secundum quod homo aliquod opus est. Quorum autem est opus aliquod et actus proprius, illorum bonum et optimum et bene eorum quantum ad modum virtutis, est in operatione eorum et actu.

Certum quod [illegible] est opus secundum quod homo.

Similiter igitur videbitur, quod sit aliquod opus hominis secundum quod homo est, quod bene et bonum hominis sit in opere et actu illo. Quæramus igitur utrum probabile sit quod tectoris sive tectonici, hoc est, ædificatoris, et coriarii, et aliorum artificum, sunt opera quædam et actus

proprii, hominis non secundum quod homo ullum sit opus et actus proprius secundum quod homo est, ita quod homo naturaliter sit otiosum quid secundum naturam, nullum habens opus. Et hoc enim omnino improbabile est. Artes enim invenit homo ad operandum, et in artibus operatur homo, et ars homini potentiam operativam non confert, sed (sicut dicit Victorinus) potentiam facit facilem, quam tamen ante artem habuit homo : et cum hæc potentia quam ars facit facilem, insit homini per intellectum practicum,qui omnium artium principium est : intellectus autem sit natura hominis in quantum est homo : constat quod omnes artes indicant quod hominis in quantum homo, est aliquis actus et opus, propter quod omnes artes inventæ sunt. Aut ergo dicemus, quod hominis non sit opus proprium : vel dicemus quod quemadmodum oculi et manus et pedes, et universaliter loquendo unumquodque partium organicarum corporis videtur aliquod opus esse proprium, sicut oculi videre et pedis incedere : ita et hominis per naturam qua est homo, videtur aliquod opus proprium quod fit præter omnia opera partium organicarum, et præter opera partium particularium.

Cavillationis extricatio. Nec obstat quod aliqui irrationabiliter objiciunt, quod hominis in quantum homo est, forma non est activa : et sic videtur eis quod hominis non sit opus vel actio : quamvis enim substantia non habeat contrarium, sed sit subjectum utriusque contrariorum, et sic non sit activa physice et per se : tamen operativa est. Perfectum enim est (sicut in antehabitis diximus) quod operatur secundum seipsum et agit. Agens enim physice actionem habet quæ in motu est : et quia motus est actus imperfecti, ideo actio ejus imperfecti est : et de tali actu nos hic non quærimus, sed de actu qui est actio non physica, nec imperfecti, sed potius perfecti agentis secundum seipsum : eo quod nulla natura perfecta propria operatione destituitur, sicut est lucis lucere, et intellectus intelligere, et ligni operationem ligni facere : et hanc operationem superius diximus esse *energiam*. Hac igitur operatione homo non destituitur : quinimo (sicut in præhabitis determinatum est) anima hominis totum potestativum est, et hoc quod est in partibus, in toto nobilius et eminentius est : unde cum partes hominis organicæ non sint nisi ex toto et propter totum, oportet quod homo per naturam qua homo est, propriam et eminentem omnibus aliis habeat operationem, quæ sit actus perfectus et perfecti : et ideo non habet rationem motus proprie loquendo.

CAPUT VI.

Quæ sit illa natura qua homo est operativus secundum quod homo est ?

Quæramus igitur quid utique hoc sit quo homo efficitur propria operatione operativus. Hoc enim principium in homine non potest esse vivere, secundum quod vivere viventis est esse. Vivere enim convenit homini per naturam quæ communis est homini et plantis. 32.

Sed hic quæritur quid convertibile sit cum homine : ergo nutritiva et augmentativa vita separantur ab hac inquisitione. Sequens autem naturam vegetativam est natura sensitiva : sed hæc etiam communis equo et bovi et omni animali est cum 33

homine : per eamdem ergo rationem et ista separatur ab hac inquisitione.

34. Relinquitur ergo cum in homine non sit nisi tertia natura quæ est rationalis, quod illa natura operativa sit natura quædam rationem habentis in quantum rationem habens est. Sed adhuc rationem habens dupliciter est. Quoddam enim rationale : quia secundum suiipsius naturam ratiocinativum est. Aliud autem rationale, non quod ratiocinativum sit secundum seipsum, sed quia ratione excitatur et informatur ad opus : et ideo dicitur rationale sicut persuasibile a ratione et obedibile rationi, sicut partes sensibilis animæ quæ dicuntur concupiscibilis et irascibilis. Et hujus exemplum est, quod rectivum duplex est. Unum quidem quod propriis oculis rectam viam discernit. Aliud autem quod alii obedit ducenti, sicut cæcus obedit duci. Cum ergo quærimus opus hominis secundum quod est homo, quærimus opus rationalis principii quod principium operis est, sicut habens in se et ex seipso ratiocinari. Hoc tamen adhuc dicitur dupliciter, scilicet secundum habitum, et secundum actum. Et cum quærimus opus hominis secundum naturam hominis, quærimus quidem quid sit ratiocinativi opus secundum operationem dicti, et non secundum potentiam vel habitum. Hoc enim principaliter videtur dici secundum ea quæ in antehabitis probata sunt.

[Obje]ctio. Si autem quis objiciat, quod non videtur hoc esse ratiocinativum natura hominis in quantum homo est, sed potius intellectivum, *Dicimus*, quod secundum

[So]lutio. Aristotelem et secundum omnes Peripateticos, intellectuale quod ex propria natura intellectuale est, non convenit homini secundum influentiam. Quod ut intelligatur, oportet scire quod totum opus nec est opus intelligentiæ sive primæ causæ per lumen intelligentiæ propriæ : quia intelligentia et scientia primæ causæ constituit omne ens. Et si quæratur quomodo constituit, invenitur de necessitate, quod non constituit nisi lumine intellectualitatis suæ, quod refulget in totam naturam : quod tamen indivisum est determinatum per hoc quod descendit per ordines motorum qui sunt moventes et moti usque ad ultimum, quod non nisi motum est. Et hujus exemplum est in principio corporali, quod formarum corporalium omnium constitutivum est in generabilibus et incorruptibilibus quod est sol. Nec potest dici quod sol formas constituat nisi lumine : unde lumen solis seipso formæ constitutivum est. Quod autem hujus et illius formæ constitutivum est, hoc habet quantum admissum est huic vel illi. Unde lumen solis constiuit semper formam : sed quod hanc vel illam constituat et hoc habet secundum quod immissum est vel luminari, vel perspicuo, vel corpori terminato. Luminare autem dicimus, quod in profudum sui et recipit et continet lumen secundum plenam sui capacitatem, sicut stella. Perspicuum autem est, in quo et per quod est inundatio luminis. Terminatum vero est, in cujus superficie concipitur lumen et tenetur ad constitutionem colorum : et ideo in omni visibili unum solum motivum est visus quod est lumen. Et si hoc est in omni visibili movens, oportet quod ipsum sit actus omnis visibilis : et si resolvantur visibilia, id quod colligitur ex omnibus, non est nisi lumen in ratione essentiæ unum. Divisum autem secundum esse omnium eodem modo secundum Peripateticos intelligentiæ lumen, est constitutivum omnium formarum. Nec esset forma principium intelligendi aliquam rem et cognoscendi, nisi ipsa forma esset lumen intelligentiæ. Intelligentiæ enim lumen primum principium est intelligibilitatis in omni re, sicut lumen est primum principium visibilitatis. Quidquid autem est in secundis, necessario est per influentiam primi. Intelligibilitas ergo in rebus, necessario est a lumine intelligigentiæ quod est primum principium intelligibili-

Lumen solis constituit formas.

tatis. Aliud enim est intellectuale, et aliud intelligibile. Intelligibile enim est, quod intellectuali lumine intelligibile efficitur : intellectuale autem, quod intellectualitate constituentis intelligibile. Inundatio ergo primi et intellectualis luminis in totam diversitatem materiæ, constituit omnes formas. Differentias autem formarum secundum esse a proximis et propriis principiis est, quibus influxum est lumen intellectuale primum : et si resolvantur secundum essentiam in intellectualitates suas, non inveniretur in eis nisi primi luminis intellectualitas : quæ quidem per essentiæ rationem est una, sed per esse et substantiam quæ subjectum est et per rationem diffinitivam quæ indicat hoc esse, differens est. Ex quo patet, quod cum anima hominis sit unum de constitutis, non est intellectualis secundum naturam, sed potius intelligibilis. Et hoc dictum est Commentatoris, cujus dicto nos adhibuimus expositionem. Adhuc autem constat quod anima hominis perfectio est organici corporis. Organum autem ipsis organicis diversitatem ostendit et actuum et officiorum. Principium ergo vitæ talium necessario multipartium est, quia aliter diversarum operationum non esset principium. Intellectuale autem secundum quod intellectuale, simplex et unum est. Anina igitur hominis de numero intellectualium non est.

Quæstio. Si autem quæritur, quomodo Aristoteles dicat quod hoc est solus, et quod in homine est intellectus practicus principium omnium operationum ? Responsio. *Dicendum* videtur, secundum Peripateticos, quod quamvis lumen intellectuale omnium formarum constitutivum sit : tamen secundum esse diversum efficitur in constitutis, sicut et lumen solis divisum est in stella, et perspicuo, et colorato : et quædam ad imaginem sui constituit, quædam autem ad similitudinem, et quædam ad obscuram resonantiam. Similiter est de lumine causæ primæ : et quædam constituit ad imaginem sui, quædam autem ad resonantiam obscuram. Et hujus diversitatis Avicenna dat causam : quia cum intellectiva motrix sit orbis, secundum accessum ad æqualitatem orbis et recessum ab excellentia contratiorum, secundum esse diversas constituit formas. Unde in materia quæ nullo modo subjicitur contrarietati, constituitur secundum naturam intellectualis, sicut in orbibus secundis. In materia autem quæ quidem subjicitur contrarietati, sed maxime recedit ab excellentiis contrariorum ad medium, constituitur secundum modum imaginis imitantis. In aliis autem recedentibus minus a materialibus, tamen ad æqualitatem accedentibus constituitur secundum modum similitudinis. In ultimis vero ab æqualitate distantibus constituitur secundum modum resonantiæ abscuræ. Ab imagine ergo dicitur homo intellectus et intellectum habens et non proprie ab intelligibilitate : quia secundum Peripateticos anima rationalis in umbra causatur intelligentiæ, et non in sincero intellectualitatis lumine. Per hoc patet, quod intellectus qui est in homine, in omni actu intelligendi, connaturale sibi lumen adipiscitur intelligentiæ influentis super ipsum. Et ideo dicit Aristoteles quod hoc vocatur *intellectus adeptus*. Et dicit quod secundum prudentiam dictus intellectus non æqualiter inest omnibus, sed neque hominibus. Cum vero omne quod adipiscitur aliquid, adipiscatur illud secundum potentiam proportionatam ipsi adepto, et intellectus hominis adipiscatur ipsum incorporaliter (adipiscitur enim separatum a materia et appendiciis materiæ), oportet de necessitate quod intellectus hominis incorruptibilis sit : quia aliter incorruptibili non proportionaretur. Et hoc est quod dicit Alfarabius, quod intellectus adeptus radix est immortalitatis. Ex hoc etiam patet quod intellectus adipiscitur seipsum : quia intellectualitate quam adipiscitur, constitutus est ad imaginem intelligentiæ primæ : et de perfectione hujus in-

tellectus est felicitas contemplativa, de qua in sequentibus faciemus tractatum. Hic autem de intellectu loquimur secundum quod ad exteriora et inferiora refertur : quia sic compositivus est, et causa hominis in quantum homo est, propria natura est, et convertibilis cum ipso : et ideo operatio rationis eadem est cum operatione hominis.

fellitur villatio. Quod autem quidam objiciunt, quod ratio non operatur nisi per inferiores potentias : et sic operatio hominis immediatius sit inferiorum potentiarum quam rationis, risibile est : quia hoc in nulla natura est verum. Ubicumque enim plura respiciunt ad unum, omnia operantur virtute illius : quia illud unum formale est respectu illorum : sicut dicit Aristoteles de similibus partibus ad sensum communem, et de comparatione omnium sensibilium virtutum ad ipsam naturam sensibilem. Et similiter est comparatio inferiorum potentiarum ad rationen. In omnibus enim illis ratio principium motus est et forma : propter quod operatio inferiorum, operatio rationis est, et non e converso : quia quod potentia inferior potest, potest superior : sed non quod potest superior, potest inferior : et quod operatur inferior, operatur superior excellenter et eminenter. Constat igitur operationem hominis ut homo est, operationem esse rationis.

CAPUT VII.

Quod operatio hominis ut homo est, secundum virtutem hominis ut homo est, bona et bene efficitur.

35.

Si autem secundum prædicta opus hominis ut homo est, est operatio animæ, secundum rationem vel non sine ratione : tunc opus hominis semper est rationis opus : quia vel ratio per se operatur ipsum, vel inferior potentia quæ rationem participat secundum persuasibile esse a ratione. Quæramus igitur propter quid illud opus bonum et bene efficitur et optime. Hoc in similibus considerare possumus quæcumque sunt rationis opera sicut artes. In his enim idem dicimus esse opus hujus artificis et hujus studiosi artificis : hoc enim specie artis idem est, licet secundum esse differat, quemadmodum citharistæ et studiosi citharistæ idem est opus specie artis determinatum. Et simpliciter sive universaliter est hoc in omnibus, quæ proprias habent operationes. In omnibus enim talibus si ad potentiam operativam apposita sit abundantia secundum virtutem et opus, trahetur potentia operativa ad ultimum suæ potestatis : et tunc efficitur opus ejus : unde enim citharistæ quidem est citharizare, studiosi autem citharistæ bene citharizare. Virtus enim artis cujuslibet est ultimum potestatis ejus, quo

adepto perfectus et studiosus est artifex.

Iste enim modus est in natura tota : alius est enim processus ad esse, et alius ad perfectum secundum virtutem. Ex semine enim hominis fit homo : sed homo in quo stat generatio, ad virtutem non deductus est, sed natura operativa in ipso fluctuat in multo humido quod ad perfectas operationes non sufficit. Et ideo procedit natura et facit de puero virum, qui constante humido constantes habet potentias ad suæ potestatis ultimum reductas : et tunc ad perfectas sufficit operationes. Et sicut dicit Galenus, non alia et alia potentia est in puero et viro nisi secundum esse : quia in puero est fluitans, in viro est coadunata et constans : propter quod pueri nihil operantur humanorum : sed cum viri efficiuntur, consurgunt ad humanas operationes. Et patet quod in tali operatione nihil alienum natura accipit, sed in proprio perficitur ad ultimum deducto. Sicut enim in antehabitis diximus, lumen intellectuale emanans a fonte primæ causæ, omnium est constitutivum : hoc enim, ut dicit Dionysius, per omnem expandit se mundum, tria conferens omni naturæ, scilicet formationem intellectus, illuminationem, et constitutionem in esse : idem enim principium est in esse rei quod est illuminativum ad cognoscere : et nisi hoc lumen continentiæ inundet res quæ sunt, destruuntur.

Hujus simile est in homine, in quo vitæ principium cor est : participantia autem vitæ membra, et vita actus continuus est et emanatio cordis in membra : et ideo vita in homine est actus continuus, sicut dies et agon. Sicut enim dies est continua emanatio luminis a sole in mundum, ita vita continua emanatio est principii vivifici in vita : et sic continua emanatio luminis intellectualis a fonte primæ causæ est faciens existentia : et nisi continue manaret, existentia ad non esse deciderent. Emanatio enim in esse fundat et tenet universa.

Habitum est quod ratio hominis et intelligentia, imago illius intellectualis est luminis, et est uniuscujusque summum. Sic attingere suum superius quantum potest, erit rationis summum. Assimilatio quantum potest per intellectum adeptum ad intellectuale lumen purum et sincerum. Nec in hoc ratio proficiens aliquid a se diversum accipit : sed in hoc quod est, coadunatur et depuratur, ut ad ultimum veniat suæ potestatis : et tunc est in virtute, et potest et operari et bene operari : maxime tamen secundum continentiam et influentiam intellectualis luminis ex omnibus intellectualibus inundantis super eam. Et sic est in arte. Ars enim cum a principio ad ultimum deducitur, non aliam formam assumit : sed ipsa species artis in se ad artificiata considerata, depuratur secundum omnia principia sua : et sic ad ultimum deducitur suæ potestatis. Similiter particulares vires quæ organis affixæ sunt in corpore hominis, hoc modo deducuntur ad ultimum suæ perfectionis, sicut patet ex præhabitis, ubi diximus de profectu pueri in virum. Et hæc est causa, quod Stoici dixerunt quod habitus consuetudinales non perficerent animam ad operationem, sed depurarent tantum, ut remotis impedimentis valeat operari secundum seipsam.

CAPUT VIII.

Quod perfecta hominis ut homo est operatio viri studiosi ut vir studiosus est.

16. Si autem sic est ut diximus, et ponimus opus hominis vitam quamdam, eo quod est in operatione vitæ : vitam autem dicimus animæ et operationem et actum cum ratione, quia aliter non esset vita hominis ut homo est : tunc studiosi viri erit hæc operatio bene optime. Unumquodque autem ad bonum suæ operationis perficitur secundum propriam connaturalem virtutem : oportet quod et homo ad propriam suam operationem propria et connaturali virtute perficiatur. Operationem autem illam jamdudum esse diximus felicitatem et humanum

num humanum.

bonum. Ergo humanum bonum est operatio animæ secundum propriam connaturalem virtutem. Videamus igitur quid sit illa virtus : propria enim virtus rationis ut ratio est, videtur esse illa quæ in ipsa forma rationis est et in operatione et in operante et eo circa quod operatur. Hoc autem non est justitia, sicut Tullius videtur dicere in libro de *Officiis*, ubi dignissimam probat esse virtutem justitiam : justitiæ enim forma (sicut Philosophus dicit) æqualitatis forma est : ad par enim sive æquale reddit unicuique quod suum est. Similiter hoc temperantia non est, nec fortitudo, sicut per se patet : proprius enim et connaturalis habitus est in forma per se agentis et secundum seipsum. Ratio autem ex propria forma luminis se constituentis ratiocinans est, et est lumine diffuso in rebus circa quas ratiocinatur. Ratiocinatur ut intelligit : et cum ratiocinatur id circa quod agit, ad aliquid examinat utrum rectum sit : quia aliter nunquam sciret se invenisse quod quærit. Et non potest dici quod inventum ad aliud examinet, nisi ad lumen intellectuale essentialiter constituens eam : hoc enim semper rectum et aptum et principium omnis rectitudinis est. Oportet igitur quod illa virtus prudentia sit : prudentia enim secundum rationem est principium activum.

Tamen quia etiam sunt quæ participant rationem secundum persuasibile et obedibile : et quantum participant de ratione, tantum participant de rationis operatione : et sic et inferiorum operationes rationis operationes sunt, et virtus eorum hoc modo rationis virtus est ; et sic plures sunt virtutes rationis. Si autem sic plures sunt virtutes, operatio rationis ut ratio est, per se erit secundum optimam et perfectissimam virtutem. Perfectissima autem est, secundum hunc modum quo hic loquimur de perfectione, quæ in ipso lumine et forma rationis, rationalem naturam operatam ponit in ultimo. Quod autem nos diximus lumen rationis semper esse rectum, non intelligimus de lumine quod ratio infundit in ratiocinationis actum : quia hæc frequenter occumbit propter umbram eorum circa quæ operatur ratio, et tunc incidit error : sed intelligimus de ipso lumine constituente rationem in esse rationis prout imago intellectualis luminis est. Hoc enim propter hoc quod intellectus et ratio separata sunt a materia, nunquam occumbit, sed semper mutat ad illuminationem : propter quod unumquodque malum conscientia redarguit, et omni bono quod quis operatur, congaudet secundum proprium ipsius.

Lumen rationis quomodo semper est rectum?

CAPUT IX.

Quod operatio hæc est secundum perfectam vitam.

Amplius autem vita perfecta erit hæc optima operatio. Una enim hirundo ver non facit nec una dies : ita utique neque bonum nec felicem facit una dies vel paucum tempus. Si enim una hirundo indicaret vernum tempus, aliquando in hyeme una hirundine veniente ex aliquo casu vernum tempus indicaretur : si etiam una serena dies vernum tempus produceret, in hyeme vernum tempus esset. Vernum igitur tempus producitur, quando continua successione venit hirundo post hirundinem, et serena dies succedit serenæ diei. Sic etiam est in operatione : nisi virtus enim nubilum passionum expulerit, impeditur bonum rationis et intercipitur. Si autem ad impassibilitatem purgati animi proficit ratio et sine impedimento totam usque in finem continuet vitam, non una die, vel uno anno, nec in una operatione, sed in totum spatium vitæ perfectas dat omnes operationes secundum rationem : si enim recedat in vita, hoc non contingit nisi per impulsum rationis. In eo autem qui passionibus ducitur, perfecta virtus non est : purgante enim virtute utitur moderans passiones in seipso, et reducens eas ad medium. Purgatoria autem politicus utitur in civitate vel gente, ordinans passiones in civibus, ne excellat rationis bonum deturpans. Purgati autem animi utitur virtute homo perfecte in vita : et hæc est quæ non moderatur passionem tantum, nec ordinat : sed ita elevat animum, ut passionibus non tangatur et efficiatur passionibus inalterabilis : propter quod talem Stoici impassibilem esse dixerunt. Quod autem nos dicimus non tangi passionibus talem animam, de tactu metaphysico intelligitur ad analogiam tactus physici, qui tactus ad imitationem est ejus qui tangitur, sicut dicit Aristoteles in primo de *Generatione et Corruptione* : per quem modum dicimus quod frigus tangit nos. In colligendo igitur quædam sic dicimus, quod felicitas est operatio hominis secundum rationem secundum perfectissimam virtutem et in vita perfecta.

CAPUT X.

Qualiter circumscriptionem hanc oportet describi secundum omnia quæ ponuntur in ea ?

Circumscribatur quidem igitur bonum hominis in quantum homo est, ita sicut diximus : sed forte hoc non sufficit : sed oportet figuraliter dicere primum, et figuraliter descriptione data oportet deinde iterum posterius rescribere. Diximus enim in præhabitis, quod in ista scientia circumscriptiones sufficiunt figuraliter datæ, quæ tamen intra sui terminos totum concludunt descriptum per modum cujusdam circuli totum descriptum am-

bientis et continentis : et hoc ad perfectam notitiam rei non sufficit, sed oportet id quod posterius est descriptum resolvere in describentia et examinare singula describentia utrum sine errore conveniunt. Quia ea quæ justa sunt et casta et universaliter moralia, tantam habent differentiam et errorem, ut videantur esse lege posita et non natura : et ideo in his præcipue necesse est dispositionem resolvendo rescribere, ut posteriori resoluto in prius diligenter error caveatur.

[Margin: ...nnis artificis perducere circumscriptionem in principia.]

Videbitur autem utique omnis artificis describentis suum artificium esse proprium officium circumscriptum producere in describentia per resolutionem, et ipsam descriptionem particulatim disponere, et videre quæ bene habent. Adhuc autem tempus talium inventor et cooperator bonus videtur esse. Unde per experientiam temporis artium additamenta facta sunt plurima. Omnis enim artificis est apponere suæ arti quod deficit. « Ars enim, ut dicit Tullius, est collectio principiorum ad eumdem finem operis sui tendentium. » Et cum operationes in particularibus sint, oportet quod principia experimenti singularium colligantur. Experimenta autem hæc temporis accipiuntur prolixitate, et maxime in moralibus : quia hæc secundum tempus plurimum variantur : et quæ utilia sunt in tempore uno, nociva sunt in alio : et ideo addendo semper principium principio colligitur ars. Et quamvis tempus relatum ad motum cujus est mensura distare faciat, et sic sit causa corruptionis et oblivionis
31 quodammodo : ita idem tempus relatum ad temporalia : in tempore enim genus inventivum et cooperativum est ad cognitionem principiorum artis per experientiam.

Sed in tali rescriptione meminisse oportet prædicta a nobis, scilicet quod certitudinem non in omnibus oportet exquirere secundum unam similitudinem, sed in singulis secundum unam materiam, et in tantum in quantum proprium est doctrinæ quam quisque intendit. Cujus exemplum est, quod rector sive tectonicus qui ædificator dicitur, et geometra differenter inquirunt idem quod est figura triangularis rectangula quæ Græce *orthogonum* dicitur. Tectonicus enim inquirit orthogonum in quantum utile est ad opus quod facit. Geometra autem orthogonum inquirit quale quid sit per diffinitionem, per quam passiones propriæ de subjecto possunt concludi. Et hoc ideo est, quia geometra speculator est mundi. Tectonicus autem intendit opus, et ad orthogonum triangulum eligit columnas et parietes : quia si columna recte eligatur ad latus orthogoni quod rectum anguli terminat, est illud latus perpendiculare : sic etiam columna perpendiculariter erigitur. Perpendiculariter autem erecta parte superiorum quamlibet imprimit inferiorem : et per hoc solidatur super basim. Si autem non perpendiculariter, sed oblique erigatur, statim recedit a latere orthogoni super fundamentum basis ab una parte faciens angulum acutum, et ab altera parte expansum : et tunc una pars non premit aliam, sed pars superior pondere suo declinat in casum. Geometra autem non sic considerat trigonum, sed potius secundum quod constituitur lineis inter alias parallelas protractas, quæ angulos altrinsecus factos duobus rectis habent æquales. Sic unumquodque quærendum est in quantum ad propositam refertur intentionem, et præcipue in moralibus. Et secundum eumdem modum et in omnibus aliis artibus faciendum, ut non extra opera operibus plura fiant. Quia si deberemus omnia accipere secundum ea quæ possunt speculari in ipso, oporteret nos multa bona facere et dicere quæ ad opus non pertinerent : et sic quæ sunt extra opera, plura oportet assumi quam sint ea quæ ad opus pertinent, sicut est in proximo exemplo : si enim tectonicus præcipiat erigi columnam ad orthogonum, et doceret velit quid sit orthogonum per diffinitionem, plures

oporteret eum sermones facere quam sint necessarii ad opus. Sufficit ergo secundum propriam intentionem unumquodque inquirere, et etiam in tantum certificari de ipso.

CAPUT XI.

Quod in talibus est, quia declarare, et non propter quid quærere.

Similiter autem non in omnibus inquirenda causa propter quid secundum unam similitudinem : sed in quibusdam est sufficiens demonstrari et hoc quod dicimus quomodo, sive quia, dummodo hoc bene demonstretur. Verbi gratia circa principia. Quamvis enim in omnibus principiis in quantum principia sunt, ita sit quod causam non habeant : quia si causam haberent, principiata et non principia essent : tamen in principio quod est diffinitio quæ medium est demonstrationis, præcipue hoc verum est : quia si hoc causam haberet, esset principium principii, et procederet hoc in infinitum. Unde etiam philosophari incipit ab effectu. Volentes enim scire si luna sphærica sit, ascensiones ejus consideramus, et videntes quod omnes crescunt secundum proportionem circuli, scimus quomodo luna sphærica est, et devenimus a scientia quia est, in scientiam propter quid. Hoc autem *quia* quoad nos primum et præcipuum est, quia per ipsum devenimus in scientiam *propter quid*. Licet autem in omnibus sic sit, hoc in moribus præcipue est, in quibus nos domini sumus operationum : ei ideo notissimæ sunt nobis : et ideo ab eis incipimus inquirentes principia virtutum : licet ipsæ operationes non causæ sint virtutum, sed causentur a virtutibus. Dico autem operationes hominis quæ sunt secundum perfectam vitam, et non illas quæ per consuetudinem disponendo generant habitum. Illæ enim operationes sunt imperfectæ, et sunt imperfecti exeuntis de potentia ad actum. In talibus igitur ex ipso quæ principia sunt colligendo : hoc enim quoad nos primum et principium, licet secundum naturam rei sit e converso.

CAPUT XII.

Quibus modis accipiantur principia ?

Principiorum autem quædam de inductione contemplata sunt, quædam autem sensu, quædam vero consuetudine, et alia aliter. Inductione quidem sive in mathematicis principium est, quod totum majus est sua parte. Et si de æqualibus æqualia demas, quæ relinquuntur, æqualia sunt. Et si inæqualibus æqualia addas, erunt inæqualia. Hoc enim contemplamur in omnibus numeris canum et ovium et hominum, et in omnibus contiguis sigillatim per inductionem acceptis. Sensu vero contemplamur principia in naturis, sicut quod calidum est separativum heterogeniorum et congregativum homogeniorum, sensu cognoscimus : et

similiter frigidi, humidi, sicci, proprias operationes sensu percipimus. Consuetudine autem principia morum accipimus : quia tantam habent diversitatem et errorem, quod non acquiescitur nisi per consuetudinem facta sint cognita et amica. Aliter autem accipiuntur alia et alia principia. In medicina enim experientia accipiuntur, sicut quod scamonea choleram purgat : hoc enim acceptum est, quia in Callia et Socrate et aliis ex eadem causa laborantibus, scamonea choleram purgavit. Per syllogismum etiam ad impossibile certificantur principia, sicut Aristoteles facit in X *primæ philosophiæ*. Unum autem principium quod est diffinitio dicens quid, non propter quid, bene certificatur syllogismo : quia illa diffinitio est diffinitio sicut conclusio, et non sicut demonstratio : sicut si velimus concludere diffinitionem nigri, dicemus quod contrariorum contrariæ sunt diffinitiones : est autem album disgregativum visus per diffinitionem : ergo nigrum per diffinitionem visus est congregativum.

:odus in uisitione rincipio- ı obser- andus. Pertransire autem tentandum singula principiorum secundum quod innata sunt, et studendum est qualiter bene terminentur secundum quod innata sunt terminari per inductionem, vel sensum, vel consuetudinem, vel per alium modum. .minatio incipio- n pluri im con- fert. Bene enim terminari principia magnum habet auxilium ad sequentia. Sequentia enim haberi non possunt, nisi ex principiis et per principia : quæ si appropriata sint, perfecta habetur cognitio sequentium. Videretur ergo quod principium sit plus quam dimidium totius inquisitionis et cognitionis. Et multa eorum quæ quæruntur, viderentur manifesta fieri per ipsum principium bene cognitum et terminatum. Quamvis enim principium quantitate sit parvum secundum syllogismorum numerum, tamen potentia est valde magnum : et ideo ipso cognito, cognitio sua causa est et aliorum. Et cum duas vias habeamus ad cognoscendum, scilicet demonstrationis qua cognoscimus complexum, et diffinitionis qua cognoscimus incomplexum, principium quod est diffinitio virtutis cognoscere facientis habet plus quam dimidium : sua enim virtute cognoscitur incomplexum. Demonstratio autem quæ facit scire complexum, virtutem trahit a diffinitione : quia diffinitio dicens propter quid, medium ejus est, et virtutem consequentiæ accipit ab ipsa.

Scrutandum itaque diligenter de isto 38.
principio, non solum ex conclusione qua probatur quod diffinitio dicens quid conclusio est, et non solum ex his ex quibus componitur sermo diffinitivus : sed rescribenda est diffinitio, sicut diximus, et conferenda ad omnia quæ de ipsa dicta sunt ab Antiquis. Vera enim omnia consonant existentia, quia vera sunt : falso autem cito dissonant vera : in tali enim collatione cito deprehenditur quid sit.

CAPUT XIII.

De rescriptione circumscriptionis dictæ ad divisionem bonorum.

Rescribendo igitur quæ dicta sunt de 39.
felicitate, primo rescribendo videamus si concordant ad partes bonorum. Bonum autem hic accipimus communiter id circa quod est conversatio hominis et quæ referuntur ad usum nostrum. His igitur bonis divisis tantum, ita quod quædam sint de exterius dictis bonis, sicut sunt bona fortunæ quæ organice ad conversa-

tionem hominis deserviunt : et quædam terminantur bona circa animam, quæ in ipsa sunt ad operationem perficientia, sicut sunt virtutes : et tertia bona sunt circa corpora, sicut sanitas, et robur, et pulchritudo, et sensuum vivacitas. Inter hæc tria bona, maxime bona dicimus et principalissime ea quæ sunt circa animam : quia propter illa, alia duo genera bonorum requiruntur. Actus autem et operationes omnes animales, hoc est, quæ animæ sunt, ponimus in numero bonorum circa animam existentium. Actus ergo et operationes animales de numero principalium et meliorum bonorum sunt, quia actus et operationes meliores sunt habitibus. Ergo secundum hanc opinionem a Philosophis ab antiquo confessam, quæ dicit quod felicitas optimorum est, bene dictum est quod felicitas est animæ operatio : quia sic ponitur in numerum bonorum optimorum.

Hoc autem adhuc alia probatur ratione. Recte enim optimorum bonorum est, quia dictum est in antehabitis quod operationes et actus sunt fines. Finis autem ultimum et optimum est. Per hoc igitur quod felicitas esse finis dicta est operationum, probatur quod ipsa est de numero bonorum circa animam existentium, et est optimorum bonorum, et non eorum quæ exterius sunt bonorum. Felicitas igitur bene dicta est animæ esse operatio et finis. Huic autem rationi consonat, quod omnes dicunt felicem secundum quod felix est, et bene vivere, et bene operari, et operari secundum perfectam vitam : quia secundum prædicta felicitas bona est operatio et fere vita bona. Dico autem *fere* propter quosdam felicitatem fortunæ committentes : et ideo dicentes quod felicitas sit de numero exteriorum bonorum.

CAPUT XIV.

Consona sunt dictis opinionum Antiquorum superius inductorum.

Videntur autem sic determinata felicitate, ut diximus, existere omnia secundum convenientiam quæ superius inducta sunt de opinionibus Antiquorum. Quidam enim ex Antiquis videntur dicere quod felicitas est virtus : et illi dividuntur in tres partes. Quidam enim dixerunt quod sit virtus secundum se. Alii autem, quod sapientia quæ est dignissima virtutum intellectualium. Tertii vero dixerunt quod esset scientia, quæ certior est inter virtutes intellectuales : et illi fuerunt Stoici. Dicebant enim nihil esse bonum nisi virtutem, et nihil malum nisi vitium. Videntes autem quod virtutis operatio est secundum rationem, ratio autem imago luminis intelligentiæ : rationem ergo referentes ad lumen intellectuale, sapientiam dixerunt esse felicitatem. Rationem autem ad inferiora comparantes secundum quod ordinat causam in causatum : scientiam dixerunt esse felicitatem et summum bonum. Alii autem, sicut Epicurei, eorum quæ dicta sunt aliquod cum voluptate adjuncta vel non sine voluptate dixerunt esse felicitatem. Alii autem, sicut plebeii, dixerunt hæc esse felicitatem quæ dicta sunt. Sed cum dictis comprehendunt exteriorum abundantiam, sicut et divitiarum copiam, et potentatus, et honores. Videntes autem

Antiquor opinione felicitat

quod incommodis a præclarissimis operationibus retrahitur felix, dixerunt voluptatem cum interioribus bonis esse felicitatem. Adhuc autem videntes quod exteriora bona organice subserviunt felicitati, sine quibus secundum optimum suum posse felix non operatur, cum interioribus conjunxerunt exteriorum abundantiam. Sed in hoc differebant quod quædam istorum multi et veteres dixerunt. Veteres enim sicut dicitur in primo *Metaphysicæ*, omnes in materiæ speciem se contulerunt, parum ultra sensum considerationis habentes : et ideo similiter multis, hoc est, plebeiis judicabant de felicitate, ponentes eam esse vel voluptatem, vel non sine voluptate, et ponentes eam de numero exteriorum bonorum. Quidam autem istorum felicitatem esse dixerunt animæ, pauci et gloriosi viri, sicuti illi qui dixerunt felicitatem vel sapientiam vel scientiam, quæ sunt de numero interiorum et animalium bonorum. Neutros autem horum Philosophorum rationale est peccare in universis ut nihil congruum dicant : sed rationabile est unumquemque istorum Philosophorum secundum unum aliquid vel secundum plura dirigere aut dicere. Quamvis enim in supposito non concordant, tamen in ratione ponendi hoc quod ponunt, concordant cum rationibus introductis a nobis.

Rescribentes ergo ea quæ de felicitate dicta sunt, invenimus quod dicentibus omnem virtutem vel quamdam esse felicitatem concors est ratio cum dictis nostris : etsi dictum discordet. Diximus enim quod felicitas est operatio secundum ipsam virtutem, virtutis existens, hoc est, quod virtutis est essentialis operatio : essentialis enim operatio per se convenit. Et secundum ipsum ad idem retulerunt intentionem nobiscum. Virtus enim secundum habitum et actum potest considerari : et ideo forte non parum differt utrum felicitas virtus est et optimum in possessione vel usu considerata, vel considerata in habitu vel operatione.

Dicit autem hic Eustratius, quod possessio refertur ad exteriora instrumentaliter virtuti deservientia : usus autem ad instrumentorum illorum exercitium : habitus autem ad qualitatem animæ refertur difficile mobilem : operatio vero ad actum qui est secundum habitum. Et licet hoc verum sit, subtilius tamen dicitur quod virtus comparata ad subjectum in quo est, secundum se, vel secundum potentiam consideratur. Ad subjectum quidem comparata, dupliciter consideratur, scilicet secundum subjecti depurationem quam facit virtus, vel secundum subjecti facultatem quam dat virtus. Et secundum primum modum virtus est possessio, secundum quod possessio dicitur a Boetio quod ad nutum habetur sine omni impedimento. In consideratione autem secunda virtus habetur in usu. In usu habetur enim in quo facilis potestas habetur ad omne quod habens operari voluerit. Si refertur ad potentiam : tunc dupliciter dicitur sicut et videre, sicut Aristoteles dicit in *Topicis*, quod videre dicitur habere visum, vel visu uti, hoc est, visu agere : ita et virtutem habere in habitu est habere, et in operatione est habere habitu et uti.

Felicitas in usu et actu ponitur.

In hoc ergo peccaverunt Antiqui quod hoc non distinxerunt, quando felicitatem summum bonum esse posuerunt : habitum quidem enim virtutis habentem contingit aliquando nullum bonum perficere secundum operationem et actum, ut puta si dormiat, vel alia de causa otiosus sit et non operetur. Non autem possibile est quod operatio non aliquod bonum operetur. Operatio enim optima ex necessitate operatur et bene operatur. Operationem autem operari dicimus, sicut generationem dicimus generare, quia via geniti est ad genitum esse. Et similiter operatio optima via est, qua producitur bonum civilis regiminis in politico, vel bonum purissimæ delectationis in contemplativo : hoc enim bene operatione felicitatis de necessitate ad esse conducitur dum felix operatur. Melius ergo est

dicere quod felicitas est operatio quam habitus : quemadmodum enim in Olympiis decertantes, non coronantur optimi et fortissimi secundum habitum, sed potius coronantur agonizantes in operatione et actu (quia quidam illorum vincunt), et per operationem coronam merentur : ita et operantes secundum actum ea quæ sunt de numero honorum et optimorum, quæ sunt in vita et conversatione hominis, recta ratione fiunt illustres gloria et honore ab athloteta coronati. Illustris enim est gloria et honore coruscans. Virtus igitur secundum habitum optimorum non est, sed potius operatio secundum virtutem.

CAPUT XV.

Quod felicitas secundum se delectabilis est.

Concordant autem etiam cum dicentibus felicitatem esse voluptatem vel non sine voluptate. Quod enim nos voluptatem, Græci vocant εἶδος : quod nomen est æquivocum ad voluptatem, et ad delectationem. Apud nos enim voluptas delectatio corporalis vocatur. Delectatio autem commune nomen est ad delectationem corporalem, et animalem. Hi ergo qui voluptatem dixerunt esse summum bonum, ad hoc respexerunt, quod delectatio secundum causam provenit ex conjunctione convenientis, ut dicit Dionysius. Secundum effectum autem efficitur ex propria et connaturali operatione proprii et connaturalis habitus non impedita : secundum esse vero delectatio (ut dicit Michael Ephesius) diffusio naturæ est et refloritio in conceptu et actu propriæ et connaturalis operationis optimi secundum naturam.

Unde vita felicium in quantum felices sunt, secundum seipsam etiam est delectabilis. Delectari quidem enim animalium est, hoc est, de numero eorum quæ spectant ad animam, et ad intrinseca bona. Unicuique autem est delectabile ad quod dicitur secundum nomen ab amicitia impositum, quod Græce significantius dicitur et intelligitur. Amicus enim talium existens φιλότος vocatur a φίλος quod est *amor,* et τος quod est articulus præpositus, quod est talium : sicut enim dicit Boetius nihil appetitur vel amatur nisi per similitudinem quam amans habet ad illud : et ideo omne amatum amanti conveniens esse videtur delectabile, ut puta equus delectabilis amanti equum, qui in Græco φίλος quod est *amor*, et ἵππος quod est *equus.* Et spectaculum est delectabile amanti speculum, qui Græce φιλοθεωρός dicitur a φίλος, et θεωρός quod est *speculum.* Eodem igitur modo et justum delectabile est amanti justa. Et universaliter virtus delectabilis est amanti virtutem. Amans enim justa φιλοδικαίος dicitur, et amans virtutem dicitur φιλοάρετος : δικάια vel δικη enim *justitia*, et ἀρετή dicitur *virtus* : sicut et φιλόσοφος dicitur *amator sapientiæ*, et φίλοινος dicitur *amator vini.* Felic sun.me lecta es

Si ergo unicuique est delectabile quod amat, maxime delectabile erit quod sua propria natura et dignitate ad amorem sui allicit. Hoc autem est optimum, quod diximus esse felicitatem. Alia enim quæ ut nunc sunt delectabilia, vel alicui et non sunt delectabilia secundum propriam naturam, sed delectant secundum similitudinem quamdam quam per accidens ea habent ad ipsa, non per se delectabilia

sunt. Et hoc probatur per hoc quod delectabilia sunt multis qui plebeii et sensum sequentes vocantur. Et hæc ad invicem sibi adversantur et in uno, et in diversis. In uno quidem : quia quod hodie est delectabile, forte cras non erit delectabile. In diversis autem : quia quod uni est delectabile, alii est triste. Hoc autem ideo contingit, quod talia non natura propria delectabilia sunt, sed ut nunc et alicui, sicut diximus. Amantibus autem bonum honestum delectabilia sunt quæ natura propria secundum se delectant. Talia autem maxime sunt operationes secundum virtutes. Ergo istæ operationes secundum virtutes, et his delectabiles sunt qui amant eas, et secundum seipsas delectabiles sunt, et non secundum accidens : quia in natura propria habent unde delectent et amentur : sunt enim partes honesti. « Honestum autem est, ut dicit Tullius in fine primæ *Rhetoricæ*, quod sua naturali vi nos trahit, et sua propria dignitate allicit ad amandum et delectandum in ipso. » In accidentibus autem probatum est quod magis delectabile est bonum quod per se est, quam id quod accidens est. Ad hoc respicientes voluptatem dixerunt esse felicitatem, vel non sine voluptate, voluptatem delectationem esse ponentes.

CAPUT XVI.

Quod felicitas substantivatam habet delectationem et non adjunctam.

Ex his quæ dicta sunt relinquitur, quod vita felicium nihil indiget voluptate sive delectatione, quasi adjuncto per accidens aliquo vel per aliud, sed habet voluptatem sive delectationem in seipsa. Claudit enim in sua ratione et substantia delectabile esse et simpliciter, et amanti ea. Et hoc probatur sic, quia cum omnibus dictis de felicitate etiamsi omnia in uno conveniant, nullus est bonus qui non gaudet bonis operationibus et delectatur : neque enim justum aliquis diceret non gaudentem justa operatione, neque liberalem aliquis diceret non gaudentem liberalibus operationibus. Similiter autem et in aliis est virtutibus et virtutum operationibus. Est autem gaudium diffusio animi in conceptione boni convenientis. Omnis ergo qui gaudet in justis et castis, delectatur in illis : et rationem quare delectatur, in seipsis habent virtutum operationes. Maxime autem in operatione quæ felicitas est, consubstantialis et concepta est delectatio et non adjuncta : quia ipsa optimorum optima est per se, et secundum se delectabilis. Si autem sic est, virtutum operationes secundum seipsas erunt delectabiles.

Et ex hac conditione duæ [illegible] conditiones habentur, scilicet quod felicitas sit pulcherrima et [illegible]

Pulcherrima quidem, quia commensuratissima ad naturam hominis secundum quod homo est. Desideratissima autem, quia optimum bonorum quod in seipsum provocat desiderium. Delectabilissima autem, quia convenientissima est secundum proprium et connaturalem habitum et naturam. In uno ergo conveniunt hæc tria delectabilissimum esse et desideratissimum et pulcherrimum. Non ergo tantum delectabilissimum est : quinimo tales operationes et pulchræ et bonæ sunt.

Felicitas tria includit.

Et hoc manifestum est ei qui considerat, si bene horum dijudicat unumquodque studiosus. Judicat autem, ut dixi in præcedentibus, optime de his studiosus. Ergo felicitas est pulcherrimum et optimum et delectabilissimum, in uno et eodem hæc tria concludens. Hæc enim tria non sunt diversa secundum Deliacam superscriptionem. In Delos enim insula templum fuit consecratum divinationibus Apollinis, in quo templo epigramma descriptum fuit [1], et hæc tria ad diversa retulit, et in uno non conjungi, pulcherrimum et optimum dicens esse justissimum. Desideratissimum autem dixit esse sanum vel sanitatem. Delectabilissimum vero dixit esse quo quilibet optat frui. Et peccavit epigramma, quod hæc in uno non dixit concurrere. Omnia enim hæc tria existent consubstantiata et concepta in optimis operationibus. Nos autem dicimus felicitatem esse optimas operationes, vel unam aliquam optimam de numero optimarum operationum. Epigramma autem illud judicium sequebatur multorum. Bonum enim aut consideratur in civilitate, vel in cive secundum seipsum. In civilitate autem nihil pulchrius et melius est quam justitia, quæ communicationes facit inter cives. In cive autem secundum corpus desideratissima est sanitas : quia cum sanitate bona jucunda sunt, et amissa sanitate non proficiunt ad jucunditatem. Quo quis autem desiderat frui, illi secundum omnem sui amorem desiderat inhærere : et hoc ut convenientissimum est assumptum. Et hæc ratio potuit esse dicti epigrammatis.

[1] En ex antiqua versione Aristotelis Deliacum epigramma : « Optimum justum, desideratissimum autem sanum esse. Delectabilissimum vero quo quis optat frui. » Ex recenti autem versione :

Justitia est res pulchra ; valetudo, optima : [verum est]
Suave, frui hoc, cujus pectus amore calet.

TRACTATUS VII

DE FELICITATE SECUNDUM SUUM POSSE, HOC EST, SECUNDUM QUOD EST STATUS ET ACTUS OMNIUM BONORUM CONGREGATIONE PERFECTUS.

CAPUT I.

Qualiter felicitas exterioribus indiget bonis ?

Cum autem jam determinavimus de felicitate secundum essentialia ipsius secundum quæ ipsa est optimum, perfectissimum, per se sufficientissimum, non connumeratum aliis, pulcherrimum, desideratissimum, et delectabilissimum : determinavimus etiam de felicitate secundum relationem ad opera nostra, secundum quod ipsa est principium quod plus quam dimidium reliquorum est : et secundum quod est animæ bonum secundum bonam vitam, secundum operationem hominis qua homo est, non in habitu, sed in actu et operatione considerata, delectabilis felici et simpliciter, et possessum bonum non adjunctam habens delectationem. Nunc determinavimus de ea secundum quod est status et actus omnium bonorum congregatione perfectus.

Sic enim videtur etiam eorum quæ exterius sunt bonorum indigens, quemadmodum diximus. Impossibile est enim 41.
vel non facile bona perfecta operari, et ad divinam operationem, eum qui impotens est tribuere ex insufficientia vel paupertate facultatum. Felicitas enim secundum quod est actus politici, qui ut athloteta et gubernans communitates civitatum et regnorum ad optimum, nulla virtute ne indiget sicut liberalitate, magnificentia, et justitia : cujus causam dicit Aristoteles in *Politicis* primo libro : quia politicus non habet subjectos servos cives, sed libere subjiciuntur sicut filii patri. Pater enim libertatis formam quam habet, in-

fluit filiis, ut scilicet libera voluntate ex dilectione bonorum ad formam patris informentur. Servus autem ad formam domini non contendit, sed a forma mandati cui necessaria subjectione cogitur obedire. Cives etiam ad omnem contendunt liberalitatis modum et disponuntur: propter quod præmiis et donis et titulis et laude uti oportet politicum ad cives, ad hoc quod quemlibet perficiat secundum civilitatis bonum. Hoc autem facere non potest sine liberalitatis et magnificentiæ operibus. Talia autem opera non sunt sine magnis bonis exterioribus. Bona enim exteriora sunt, quæ ab animo hominis non causantur, nec insunt secundum animam. Politicus autem utitur justitia in judicio deliberativo, in quo deliberatio est necessaria quid rectum et non rectum sit : et non utitur nisi ad auferendum id quod est impeditivum felicis vitæ, et hoc est injuria. Patet igitur quod justitia utitur propter aliud : liberalitatis autem et magnificentiæ operibus utitur ad provehendum ipsum bonum felicitatis : propter quod dicit Aristoteles in *Regimine dominorum* quod rex Indiæ quotiescumque se ostendit, dona magnifica dedit, et in magna gloria effulsit : tunc etiam in reos vindicavit, ut donis cives alliceret, et gloriam in admiratione poneret, et vindicando impedimentum auferret felicitatis.

Multa quidem operata enim optima sunt, non quidem essentiali operatione, sed quemadmodum operentur per organa, hoc est, instrumentaliter deservientia, sicut per amicos et divitias et civilem potentiam. Hæc enim principia sunt inter exteriora bona. Amici quidem ex ipsius amicitiæ virtute cooperantur amicis. Et sicut dicit Aristoteles in octavo *Ethicorum*, sine amicis nullus tutus est, quantumcumque abundet omnibus aliis bonis. Nec sine amicis alicujus boni jucunda est possessio. Nec sine amicis perfecta civilitatis perficitur operatio. Sicut nec tractus navis vel victoria ducis, quod ab uno solo perfici non potest. Divitiæ etiam serviunt ad dona et præmia, et ad copias expensarum. Dicit enim Aristoteles in primo *Metaphysicæ*, quod omnibus existentibus ad necessitatem et voluptatem liber a sollicitudine animus liberalibus studiis intendere cœpit, quod animus subjectus sollicitudini facere non poterat. Cum ergo bonum civile quod est felicitas, omnibus aliis liberalius sit, oportet præexistere inquirentibus ipsum omne id quod ad necessitatem vel delectationem pertinet. Et ideo divitiæ sunt necessariæ ut organice deserviant. Potentiam autem civilem dicimus, sicut est regnum, ducatus, prætoratus, et omnino civilia secundum omnes gradus suarum potestatum, sine quibus politicus nec ordinare potest urbanitates ad optimum, nec legem ponere, nec in contraria vindicare, sine quibus omnibus felix vita inter cives non habetur. Si ergo felicitas accipiatur prout est omnium bonorum congregatione status et actus perfectus, non solum his indiget quæ diximus, sed etiam hæc requirit in copia.

CAPUT II.

Quod etiam felicitas secundum essentialia considerata, prout est in unoquoque, exterioribus indiget.

Ex prædictis tamen manifestum est, quod felicitas in solis essentialibus accepta, in unoquoque hominum potest esse secundum totum felicitatis, vel se-

cundu aliquid per modum analogiæ ad felicitatem respicientis : et sic etiam secundum aliquem modum indiget exterioribus bonis quæ dicta sunt, hoc est, amicis et divitiis et potentatu. Quibusdam enim denudati homines vel cives coinquinant beatitudinem, ut puta nobilitate, bona prole, pulchritudine, et hujusmodi talibus. Non omnino enim felix est, qui corporali specie turpissimus, vel ignobilis, et solitarius sine amicis, et sine prole qui sterilis est. Magis autem coinquinatus videtur, si cui pessimi filii sunt, cum pater optimus sit : vel cui pessimi amici, vel cui boni fuerunt amici et filii et mortui sunt, vel forte si omnino pauper est et omni gradu honoris et potestatis destitutus. Hæc enim omnia, quamvis sint de exterioribus, ipso suo defectu ad tristitiam ducunt. Tristis autem animus non est perfectus ad optimas optimorum operationes. Ignobilis enim præmium virtutis consequi non potest quod est honor. Sicut enim in antehabitis diximus, honorem requirunt a notis, a quibus diligenter cognoscuntur : noti autem semper comparant opera eorum ad principia. Et cui principia vilia sunt, etiam ipsa facta eorum honore digna non reputantur.

ojectio. Quamvis Diogenes dicat genus servorum non esse contemnendum : quia Diogenes servilis fuit conditionis : et tamen propter suas virtutes magnus habitus est ab Alexandro, et inter felices reputatus et

sponsio. honoratus. Sed hæc instantia non obstat : quia sæpe diximus quod ex his quæ frequenter sunt, procedimus potius quam ex universalibus et necessariis. Diocletianus imperator qui strenue gubernavit rempublicam, ex pastoribus legitur esse assumptus. Et hujus rationem reddit Plato in prima parte *Timæi*, ubi de ordinatione reipublicæ loquitur, et dicit quod propter hoc singulorum opera et aptitudines sunt consideranda : ut qui in inferioribus sunt, si se idoneos exhibent animi generositate, vocentur ad dignitates superiorum : et si superiores degenerant, ad inferiorum subjectiones reducantur.

Similiter bona prole destitutus, hæredum non habet bonum virtutis, quod est in ipso : et ideo quando moritur, totus moritur et non est in ipso, secundum quod dicit Sapiens : *Mortuus est bonus, et est non mortuus. Reliquit enim filium similem sibi* [1]. Et ideo destitutio bonæ prolis dejicit virum et impedit a multis bonis operationibus, vel quod simpliciter non fiunt, vel quod non fiunt expedite. Felicitas autem operatio est quæ non impedita vult esse. Adhuc autem in multis bona proles cooperatur ad constitutionem domus, quæ sine bona prole non constituitur, sicut dicit Aristoteles in *Œconomicis*. Quamvis autem Theophrastus in libro qui *Aceolus* dicitur, eo quod ad Aceolum quemdam scripsit, satis persuasit quod studenti in liberalibus bonis in quibus felicitas est, non est ducenda uxor : quia querelæ uxoris impediunt ab operibus felicitatis : sollicitudo de custodienda uxore retrahit a studio bonorum : quæ (sicut dicit) si fœda est, concupiscit : si vero pulchra est, concupiscitur : et quod omnia concupiscit vel quod ab omnibus concupiscitur, non tute possidetur. Tamen Theophrastus bene admittit, quod propter multorum bonorum expeditam operationem necessarii sunt et filii et amici et servi.

Similiter et dicimus de pulchritudine : hi enim qui in physiognomicis periti sunt, omnium eorum quæ dicunt, unum solum ponunt fundamentum, scilicet quod homo illius animalis accipit operationes, cujus in uno vel in pluribus membris accipit figuram : quia, sicut dicit Averroes super II de *Anima* : Diversitas quæ in figuris corporis est, est ex diversitate

[1] Eccles. xxx, 4 : *Mortuus est pater ejus, et quasi non est mortuus : similem enim reliquit sibi post se.*

quæ est in potentiis animæ : et ideo in membro quod deviat a figura humana, habere illi membro debitam non potest anima perfectam operationem. Propter quod dicit Physiognomus, quod monstrum in corpore, monstrum est in anima : ei sic specie turpissimus impeditur ab operationibus felicitatis.

Objectio. Habent tamen et hæc instantiam : quia Plato facie latissimus fuit, et latitudo faciei longitudini non respondebat : propter quod et Plato notatus fuit, sicut in vita Platonis scripsit Apuleius. Similiter Speusippus aspectu terribilis fuit. Hippocrates etiam, ut scripsit Proclus, pellicientes valde oculos habuit. Et ex his qui fuerant apud nos, Tullius acumine et tortura vultus figuram ciceris prætendedat : propter quod Cicero nominatus est. Ovidius enormem nasum habuit : quem tamen Seneca illustrissimum virum esse dixit. Laudatur autem Gorgona quæ pulchritudine sua homines stare fecit, et in stuporem lapidum convertit, cujus caput Perseus aversa facie abscidit, ne homines in lapides converteret. Similiter autem et Helena cum pulcherrima esset, exitialis meretrix facta est, uxor primum Menelai, Paridem modo passa, Thesea pridem : et omnis cladis quæ circa Phrygiam et magnam Græciam facta est, rea fuit.

Responsio. Sed ad hæc ex antehabitis patet responsio : quia privilegia paucorum non faciunt communem legem. Et tamen hoc adjicimus, quod in his qui boni fuerunt, defectus fuit figuræ in membris quibusdam, quæ non nisi ex consequenti turpitudinem indicabant, et in aliis perfecte fuerunt figurati ad bonum. Principalia autem sunt in quibus animæ principales conveniunt operationes, sicut est dispositio capitis in craneo, in quo sunt cellularum distinctiones, scilicet sensitivæ, et logisticæ, et memorialis, et motivæ : et sicut est in dextro et sinistro per quæ totum corpus movetur, et sicut in dispositione manus, quæ est instrumentum intellectus practici. Talium enim enormis turpitudo si ex natura sit, frequenter indicat animi perversitatem. Et quod dicitur de Gorgona et Helena, sufficit quod fœminæ fuerunt. Fœmina enim nihil perfectum est in natura hominis, sed occasionatur. Dextrum enim fœminæ est, sicut sinistrum viri : et ideo ad perfectos motus et operationes non sufficit.

Similiter qui malos habet filios et amicos, ad contraria retrahitur : quia vinculum amicitiæ vel sanguinis in contrarium trahit amori virtutum. Distractus autem non est perfectus ad operationes. Similiter ille qui bonam habuit prolem et destitutus est, pristinam felicitatem habuit in memoria, et illam in amaritudinem convertit præsens miseria : propter quod dicit Boetius, quod extremum genus infelicitatum est, aliquando fuisse felicem. Ille enim magis tribulatur ex recordatione præteritæ felicitatis : et ita ex tristitia magis a bonis operibus retrahitur. Quemadmodum igitur diximus, felicitas etiam exteriorum prosperitate aliquo modo videtur indigere. Prosperitas enim est in his quæ prosperato eveniunt, et ideo ad felicitatem prosperitas cooperatur : propter quod dicit Tullius in *Hortensio* dialogo, quod bonus est, cui omnia optata succedunt. Et quia exteriora operantur ad felicitatem organice, et illa subjacent fortunæ : virtutes autem operantur ad felicitatem essentialiter : propter hoc opiniones Philosophorum antiquorum in duo divisæ sunt. Unde in idem genus causæ ordinant quidam Philosophi felicitatem cum bona fortuna : quidam autem ordinant in idem genus causæ cum virtute.

CAPUT III.

Utrum felicitas vel virtus sit de numero discibilium, vel assuescibilium ?

42. Inde etiam quæritur, utrum discibile quid sit felicitas, vel virtus, vel sit assuescibile, vel aliter secundum aliquem modum exercitabile, hoc est, quod per exercitium aliquod aliter quam habitu consuetudinali vel discibili habeatur ? Et ulterius quæritur, si nullo istorum modorum habet, utrum advenit homini secundum quamdam divinam particulam, vel advenit propter quamdam fortunam ? Omnia enim hæc opiniones jam ab Antiquis acceperunt. Quod enim sit discibile bonum quidam Antiquorum, qui virtutes dixerunt esse sapientias, vel scientias, esse opinati sunt. Et ut hoc bene intelligatur, intelligendum est quod Socrates omnes virtutes sapientias vel scientias esse dixit : cujus quatuor rationes induxit. Quarum prima est, quod nulla virtus est nisi cum forma rationis. Forma autem rationis aut est forma scientiæ, aut forma sapientiæ in operatione posita. Et ideo cum forma sit nomen et diffinitio, omnis virtus nominatur et diffinitur per intentionem sapientiæ et scientiæ.

d sit de ero dis- bilium.

na ratio.

Secunda ratio est, quod nulla virtus est sine electione. In omni autem electione bonum electionis et bene est secundum scientiam eligibilium. Scientia igitur eligibilium propria causa est virtutum, ut videtur.

unda ratio.

tio.

Tertia ratio est, quod cum dupliciter dicatur rationale, scilicet secundum essentiam, et secundum participationem obedientiæ : et illud quod persuasibiliter est rationale, reducitur ad id quod est simpliciter et secundum se rationale. Cum igitur sicut se habet potentia ad potentiam, ita se habeat habitus ad habitum : in potentiis autem rationale secundum quid reducitur ad rationale simpliciter : ergo in habitibus scientia etiam in his quæ ad temperantiam pertinent et fortitudinem, ad scientiam operabilium simpliciter reducitur.

Quarta ratio.

Quarta ratio est, quia in omnibus in quibus est dirigens et exsequens, dirigens secundum formam propriam movens et informans est id quod exsequitur. Forma autem dirigentis scientia est, scientia large sumpta. Cum ergo ratio dirigat in omni virtute, et secundum formam propriam dirigat, videtur quod forma omnis virtutis scientia sit.

Ad primam rationem.

Et his rationibus dixit Socrates virtutes esse scientias et sapientias. Sed sapientiam et prudentiam non satis distinxit, supponens quod idem esset prudentia quod scientia agendorum. Sapientiam autem dixit esse virtutis : quia cum sapientia sit altissimorum et divinorum, ipse virtutem in omni re dixit esse altissimum et divinissimum bonum. Nos autem dicimus quod virtus non omnino discibilis est. Virtus enim moralis indiscibile bonum est. Virtus autem intellectualis secundum aliquem modum discibile est, quem infra determinabimus. Quamvis enim virtus moralis moderativa et ordinativa sit passionum, moderari non respicit ad rationem, sed ad naturæ facultatem et medium. Ordinare autem de necessitate respicit ad formam rationis. Et hæc cum duo sint de virtute morali, ordinari respicit per analogiam ad moderari, quæ non ordinat, nisi secundum quod moderamen naturæ admittit : et ideo ordinari materiale est ad moderari. Et cum virtus moralis in hac parte virtutum nomen accipiat, et ratio non, constat

quod a moderamine naturæ et non a scientia rationis formam accipiat. Cujus signum est, quod ad medium naturæ stat medium virtutis, scilicet in audire audienda et non audire non audienda, et sumere sumenda et non sumere non sumenda. Formam igitur medii secundum hoc virtus moralis accipit a natura, et non a ratione. Sed hoc verum est, quod hoc medium naturæ indicat ratio. Et in hoc deceptus fuit Socrates, qui putavit quod indicans formam et dans formam esset idem.

Ad secundam rationem.

Ad secundum autem videtur esse dicendum, quod hoc verum est. Electio fieri non potest sine collatione et scientia rationis. Sed tamen in his ratio principia electionis non ministrat principiis scibilium, sed ex principiis eorum quæ medio naturæ proportionantur : et ideo forma virtutis non est ex parte rationis.

Ad tertiam rationem.

Ex quod tertio dicit, quod sicut se habet potentia ad potentiam, ita habitus ad habitum, non est necessarium nisi eodem modo habitus in habitum referatur, quo potentia ad potentiam refertur. Appetitus enim in concupiscibili et irascibili, non ita refertur ad rationem quin propriam formam retineat, per quam non est necesse quod semper sequatur formam rationis. Et similiter in habitibus forma propria invenitur, quæ est ex relatione appetibilium ad naturæ medium, quam contingeret habitus etiam si ratio non esset : quia dicit, Tullius quod « virtus est in modum naturæ rationi consentaneus habitus, » et Aristoteles dicit propter hoc quod « virtus est arte certior. »

Ad quartam rationem.

Et quod quarto inducit Socrates, quod ratio est dirigens in omni virtute, dicendum videtur quod dirigens est duplex. Unum quidem per modum ejus quod dirigit dando formam, et per consequens dat ea quæ sequuntur formam, quæ sunt modus, locus, et finis. Alterum autem est quod est dirigens sicut ostendens et indicans formam et non dans, et sic dirigit ratio in moralibus virtutibus : propter quod etiam necessarium est quod appetitus qui subjectum moralium est virtutum, talem ostensionem sequatur rationis. Et certe si daret formam, omne quod acciperet formam ab ipso, moveretur ad ipsam, sicut est regulariter in tota natura. Omne enim cui ignis dat formam, movetur ad ignem : et cui terra dat formam, movetur ad terram, et sic de omnibus aliis, et sic est etiam de ratione. In artificialibus enim et prudentialibus omnia stant ad rationis formam. In moralibus autem ad medium naturæ nostræ quoad nos, hoc est, ad medium naturalis facultatis. Non ergo generaliter verum est, quod virtus sit de numero discibilium, nec hoc Socrates dixit : quia quamvis diceret virtutes esse scientias et sapientias propter rationes superius inductas : quia scilicet sapientiæ et scientiæ aliquid sunt virtutis, propter ea quod virtus est in medio facultatis naturæ quoad nos determinata ratione prout sapiens determinabit : tamen convictus ipsa virtute dixit virtutes non esse de numero discibilium, videns quod medium et forma virtutum ad facultatem naturæ determinatur, ad quod influentiam non habet ratio per scientiam suam nisi per modum judicantis et ordinantis, et non per modum facientis vel formantis.

Quod virtus sit de numero assuescibilium.

Sunt autem alii qui virtutem et felicitatem de numero assuescibilium dixerunt, et illi quinque rationibus se muniebant.

Prima ratio.

Quarum prima est, quod omnis consuescibilis habitus in modum naturæ movet, et non in modum rationis : propter quod dicit Aristoteles in libro de *Memoria et Reminiscentia*, quod consuetudinem transponunt in naturam. Cum igitur virtus in modum naturæ moveat et non in modum rationis, dicunt virtutem esse assuescibilium.

Secunda ratio.

Secundam rationem assumunt ab inductione : et ita est etiam in artibus mechanicis, quod consuetudo generat virtutem in ipsis. Ex scientia enim citharæ non fit citharœdus bonus, sed ex frequenter citharizare : et sic est in omnibus artibus. Igitur dicunt quod in virtutibus si-

militer est, quod ex frequenter operari justa et casta generatur habitus justitiæ et castitatis et aliarum virtutum moralium.

a ratio. Tertia ratio sumitur ex fine. Dictum est enim in antehabitis quod omnia moralia stant ad opus. Quorum autem finis opus est, hæc generationem accipiunt ab operatione. Ab opere autem generationem non accipiunt nisi per assuetudinem. Igitur omnia moralia generationem accipiunt.

ta ratio. Quarta ratio sumitur ex hoc, quod virtus laudabilium bonorum est. Laudabilium autem bonorum non est nisi cujus nos domini sumus. Scientiæ autem quæ in ratione est domini non sumus, quia virtute principiorum etiam præter voluntatem compellimur ad consentiendum scitis. Moralia igitur de numero scibilium non sunt. Si igitur supponatur quod moralia sunt ab his quorum nos domini sumus : quorum autem nos domini sumus, principium habent in nobis : oportet igitur quod principium habeant in voluntate et perseverantia operum. Nihil enim facit nos dominos nisi voluntas et libera operatio.

nta ratio. Quinta ratio sumitur ex quodam signo : quia sæpe contingit quod habentes scientiam contrarie operantur. Ex principiis autem scibilium nullus operatur contra rationem, et contra scientiam. Ex principiis igitur scibilium non procedit virtus. Cum ergo supponatur quod a principio intrinseco causentur moralia, et principia intrinseca præter principia scibilium non sint, nisi voluntas, et usus sive opus, videtur quod ab assuefactione procedit virtus moralis.

Et hoc licet propinquum sit veritati, tamen non in toto verum est : quia licet consuetudo per modum naturæ sit, tamen in virtute morali si consuetudo ab ordine rationis separetur, virtutem moralem non perficit. Ratio autem ordinis est secundum formam prudentiæ vel sapientiæ vel scientiæ : propter quod licet forma rationis non sit forma proxima et constitutiva virtutis moralis, tamen est forma prima : et quantum ad hoc non est de numero assuescibilium.

Quod autem inducunt de artibus, omnino simile est in generatione : sed non est simile in forma. Facultas enim artis est in operante, et hanc perficit usus. Bene autem artis est in hoc quod artificiatum attingat formam artis : et ideo in talibus bene est a ratione, et facultas ab usu. In moralibus autem non semper respectus est ad rationem, sed frequenter ad naturæ facultatem : et ideo in talibus frequenter ab eodem est bonum et bene. Bene illud tamen non quidem formam esse secundum formam ordinis accepit a ratione.

Et quod dicunt de fine, quod ad opus stant moralia, in hoc pro certo verum dicunt : quia licet ex principiis morum virtus causetur, et sicut a proximis causantibus, quæ principia morum sunt voluntas et usus operum : tamen a ratione causantur sicut a primis, scilicet inquirentibus, disponentibus, ordinantibus, et rationem eligendi indicantibus : quæ omnia non ab assuetudine generantur nisi per accidens, in quantum scilicet assuetudo causa experientiæ est.

Ad id autem quod moralia dicunt causari ex his quorum nos domini sumus, *dicendum* quod ab his quorum nos domini sumus, nihil causatur in virtute vel virtutis opere, nisi laudabilitas operantis. Laudatur enim qui potuit facere et non facere ex eo quod bonum eligitur. Bonum autem autem et bene non ex hoc causantur, sed ex propria forma vel forma ordinis, sicut dictum est.

Et quod de signo dicunt, *dicendum* quod non sufficienter dixerunt, hac ratione : quod enim aliquis in contrarium operatur rationi, hoc est ex defectu generantium formam virtutis proxime et constitutive : tamen hæc eadem virtus non generatur sine forma universaliter ordinantis et primo : et ideo non in toto virtus moralis est de numero assuescibilium bonorum.

CAPUT IV.

De opinione eorum qui dixerunt, quod per exercitationem generatur virtus vel felicitas aliter quam per assuefactionem vel disciplinam.

Communium autem Stoicorum una sententia fuit, quod ab exercitio bonarum operationum non quidem generatur virtus moralis per se, sed per accidens, scilicet secundum esse quod habet in subjecto. Dixerunt enim quod per exercitium illuminatur et depuratur potentia animæ, ut in ea refulgeat et emineat virtus quæ prius infuit in natura. Et in hanc opinionem consentiunt Gregorius Nazianzenus, et Joannes Damascenus, et hi pro se tres posuerunt rationes. Quarum prima est violentissima, ut eis videtur. Et est hæc, quod unius speciei passionis est medium et extremum. Quod ergo aliquis in passione veniat ad medium, per hoc non est in aliquo quod sit extra speciem passionis. Exercitium autem omne est ad hoc quod in passionibus veniatur ad medium. Ergo per exercitium non venitur ad virtutis speciem, quia species virtutis et species passionis non sunt in eodem genere. Sed per medium passionis potentia purgatur a passionum excellentia, et sic per exercitium ad depurationem est subjecti, et non ad generationem virtutis per se.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Secunda ratio est, quod virtus est simplex habitus. Simplex autem ex adjunctione unius ad alterum generationem non accipit. Exercitium autem non generat nisi per additionem sequentis ad præcedens et unius ad alterum. Ergo per exercitium virtus per se non generatur, sed per modum illum quo contrarium removetur a subjecto.

Tertia ratio.

Tertia ratio est vulgaris : quæ tamen in hac materia sufficit : quia videmus quod in politis, sola asperitate superficiei planata absque omni alterius formæ positione, fulgor naturalis emicat secundum virtutem, sicut est in auro et argento et lapidibus pretiosis. Similiter in ferro per limam sublata ruditate et scabrositate statim emicat puritas naturalis. Similiter etiam cum animam nihil inficiat passio, per exercitium sublata et moderata passione, absque omni alterius formæ generatione virtus puritatis animæ nitet et emicat. Exercitium igitur non generat directe virtutem, sed ex consequenti. Propter quod isti dixerunt, quod virtus est aliter exercitabile quam quod generetur per assuetudinem vel disciplinam.

Ad primam rationem.

His autem non concordant Peripatetici, dicentes quod medium passionis dupliciter est, scilicet per æquidistantiam sumptum, et per analogiæ proportionem ad alterum. Et verum est quod per æquidistantiam medium sumptum in eodem genere est cum extremis. Dico autem æquidistantiam non quidem mensurationis sed participationis, quorumcumque medium inter extrema constituatur. Sic enim motus est de extremo in extremum per medium. Et hæc est causa quare extremum et medium oportet esse unius generis. Motus enim unius non potest esse nisi in genere uno. Si autem accipiatur medium secundum analogiam ad naturam hominis et facultatem, cum natura hominis harmonia quædam sit vel actus sive perfectio organi secundum harmoniæ rationem compositi, quæ (inquam) harmonia in quantum harmonia est, excellentiis repugnat, et medio congaudet : propter similitudinem medium passionis in specie ponitur proportionati

ex analogia medii ad naturam, quam speciem non habet excellentia passionis. Et hoc medium in diversa specie est ab extremo : et tale medium est virtus moralis. Unde dicitur quod est in medietate consistens quoad nos.

secun-am. Quod autem secundo dicunt, non multum discordat a sententia Peripateticorum : quia Peripatetici bene dicunt habitum simplicem esse virtutem. Et bene concedunt quod innati sumus suscipere virtutes. Et ideo virtutes educuntur de natura ad actum : unde non sunt ab extrinseco aliquo. Et quando educuntur, non ita educuntur quod non ad formam addatur : sed eadem forma secundum essentiam, quæ secundum esse in potentia fuit, educitur ad esse quod sit secundum actum. Quia tamen omnis generatio est ab aliquo generante secundum formam, et omnis motus ad formam est ab aliquo movente secundum formam eamdem : ita operatio quæ frequenter facta generat virtutem, generativa virtutis est per speciem quam habet, et formam vel proportionem ad naturam quam supra diximus. Frequentare autem oportet operationes, sicut omnis motus moventis tamdiu frequentatur circa patiens, donec patiens formam accipiat agentis secundum esse completum et perfectum. Hujus signum est, quod operatio prout consideratur circa ea circa quæ sunt materialiter, et prout consideratur in seipsa, nullam generat virtutem, sed potius prout est in operante et ab operante secundum rationem. Sicut enim habet ab ipso operante rationem medii et speciem per quam in actu existens et rationis forma, generativa est virtutis. Dico autem *generativam*, non quod addat formam quæ non infuit, sed quia educit eam de potentia ad actum : propter quod vere loquendo virtutem secundum esse generat operatio, et non secundum essentiam. In esse autem illo et exitu de potentia ad actum, sicut in omni alio motu, est forma post formam secundum esse et esse, non secundum essentiam et essentiam. Secundum igitur quod actus est circa passiones moderando et restringendo, pro certo verum dicunt Stoici, quod non operatur nisi disponendo in subjecto purificando, et ab excellentiis removendo, et non virtutem generando nisi per accidens, scilicet per modum dispositionis. Et hujus simile est in omni natura generabilium et corruptibilium. In omnibus enim his generans generat secundum formam : utitur tamen instrumentis activorum et passivorum ad subjecti dispositionem et materiæ præparationem. Et similiter actus hominis secundum rationem et voluntatem, per hoc quod in se habet speciem rationis, prout sapiens determinavit, generativus est virtutis : tamen habet et aliam potentiam in quantum circa passiones medias est moderans et ordinans : quia cooperatur ad subjecti dispositionem. Stoicos ergo decepit, quod in morali virtute non considerabant operationem nisi prout circa passiones est : et ideo dicebant quod non operaretur nisi disponendo in subjecto.

Ad exempla quæ inducunt, secundum Peripateticos dicendum est, quod in veritate etiam in terso polito et non terso non est alia et alia superficies secundum essentiam, sed ad aliud esse et esse superficiei : similiter in scabroso et limato : et idcirco exempla conveniunt cum dictis Peripateticorum. In terso enim quando tersum generatur in esse tersi, oportet quod generans tersum sit secundum actum : et similiter generans limatum in esse limati in forma limæ sit et actu : nam in forma scabrosi non elimaret, sed fuliginaret et inficeret. Et patet quod omnia exempla ostendunt veram esse sententiam Peripateticorum, sicut facile quilibet videt attendens ea quæ dicta sunt. Ad tertiam.

CAPUT V.

Utrum opinio eorum vera sit, qui dixerunt felicitatem homini advenire per quamdam divinam particulam ?

Fuerunt etiam qui dixerunt felicitatem hominum advenire ab extrinseco secundum quamdam divinam particulam operantem in homine : et illorum opinio dubia est. Dubitatur enim quid appellent divinam particulam, utrum scilicet Deum vocent divinam particulam, vel aliquam particulam animæ, quæ causa sit virtutis per virtutem et similitudinem quam habet ad divinam. Et primo quidem modo videtur dicere Eustratius in commento *Ethicorum*, quod divina particula scilicet dicitur Deus. Et hæc est opinio Socratis et Platonis in libro *Mennonis*, ubi probatur quod virtutes dona deorum sunt, et quod per modum donorum a diis adveniunt hominibus. Propter quod Eustratius dicit quod ad acquisitionem virtutum, oportet supplicationibus et sacrificiis et meritis, quæ diis accepta sunt, uti : et operationes quæ frequentantur ad acquisitionem virtutis, non operantur nisi disponendo ad idoneitatem, qua quis idoneus efficiatur ad virtutis receptionem. Dona enim deorum non projiciuntur ad non idoneos.

Contra hoc autem esse videtur, quod mirum esset quod inæqualiter conferrentur hæc dona a diis, et inæqualiter idoneis ex merito : virtus differens secundum magis et minus invenitur : et forte minus idoneus aliquando ex merito, hoc est, qui pauciora habet merita, plures et meliores et majores accipit virtutes : quod mirum videtur : quia (sicut dicunt Stoici) dii operantur. Adhuc autem si philosophice loqui velimus, quod ex dono advenit, penitus extrinsecus est extra naturam : sed nos sumus virtutes innati suscipere, et suscepta virtute secundum esse actu non alterati, sed perfecti sumus : sicut in tota natura omnis res non alterata, sed perfecta est, quando suæ naturalis potestatis virtutem attingit : igitur virtutes non possunt esse donum quod extrinsecus hominibus adveniat.

Si quis nobis objiciat de virtutibus infusis a Deo quas theologi prædicant et laudant, dicemus quod nihil ad nos : quia jam non de theologicis, sed de physicis disputamus. Objectio diluitio.

Si vero dicatur divina particula esse ea quæ ex luce divina in imaginem intellectualitatis divinæ constituitur, quæ (inquam) lux intellectualis quanto magis a primo fonte luminis distat, tanto magis obumbratur, et magis composita et materialis efficitur, et dividitur, et operatur in multa : et quanto magis ad fontem primi luminis accedit, tanto efficitur simplicior et spiritualior et purior, secundum quod supra diximus, quod in se sincera est, et in proximis nobilitate magna alia excellentibus sui luminis expressum facit exemplum, in distantibus plus sui facit imaginem, et in ultimis resonantiam obscuram. Et in omnibus his ipsum lumen intellectuale forma est et prima mensura omnium, in cujus virtute et forma omnia alia perficiuntur secundum unius analogiam. Hoc quidem modo dicendo divinam particulam, intellectus agentis divina particula est non quidem per substantiam et naturam divinam, sed secundum participationem proprietatis et virtutis, et analogiam typicæ imaginis ad prototypum, quod omnium est causa efficiens et formalis per aliquem modum. Hæc divina particula ex separatione libera est,

et facit nos esse dominos nostrorum actuum. Et ex hoc quod divina est, formalis est ad esse et bene esse. Divinum et certissimum est hoc quod omnis causa est in nobis.

CAPUT VI.

Utrum per fortunam adveniat virtus, et quid sit fortuna in nobis ?

Nonnulli etiam fuerunt, qui dixerunt virtutem per fortunam advenire hominibus et etiam felicitatem : propter quod oportet scire quid sit fortuna. Quamvis enim in secundo *Physicorum* dictum sit, quod fortuna et casus sint de numero causarum per accidens : hoc quidem verum est secundum quod fortuna et casus ad effectum referuntur : quia effecta eorum præveniunt præter ordinem naturæ et intentionis per accidens, quod vel intendenti accidit, vel naturæ. Nos autem quærimus de fortuna quid sit secundum hoc quod dicitur, quod fortuna transmutatur ad eufortunia.

In hac autem acceptione quid sit fortuna, hoc (Mercurium Trismegistum sequentes) dicimus, quod omnes causæ, vel sunt ex necessitate, vel frequenter, vel raro, vel quod inter hæc est æqualiter, si a natura sunt : vel si sunt ab intentione, tunc dicitur esse ad propositum, vel constellatio, vel fatum, vel fortuna. Semper autem sunt et ex necessitate, sicut quæ causam stantem habent, sicut eclipses, præventiones et conjunctiones stellarum. Frequenter autem sunt, quæ in materia generabilium et corruptibilium : et ex his quæ sunt semper, fere semper eveniunt : tamen aliquando interrumpuntur, sicut floritio arborum in ascensione solis et accessu, et fluxus foliorum et casus fructuum in descensione solis et recessu. Raro autem sunt, quæ in paucioribus eveniunt, sicut ex fossione sepulcri inventio thesauri. Æqualiter autem sunt, quæ æqualiter se habent ad esse et non esse, sicut in omnibus animæ operibus. Quidquid enim animal operatur, potest non operari, sive sit sensibile, sive animal rationale, æqualiter se habet ad operari et non operari. Ab intentione autem et proposito sunt, quæcumque subjecta nostræ voluntati ordinem habent ad unum et dispositionem, Fatum autem vocatur, quod Graci vocant *hymarmenen*, idem quod Latini *incomplexionem causarum*. Pendet enim hoc quod frequenter est ab eo quod est semper, quamvis deficiat ab ipso : et id quod æqualiter, pendet ab eo quod est frequenter, sicut causatum a causa. Id autem quod est raro, pendet ab eo quod est æqualiter. Et hæc connexio durat ab eo quod est prima causa per omnes connexiones motorum et mobilium tam in impassibilibus quam in passibilibus et variabilibus usque ad proprias et proximas causas, quæ sunt in centro ejus quod generandum est. Hæc igitur colligatio causarum a prima usque ad proximam vocatur *hymarmenes* in Græco, et *fatum* in Latino : unde Boetius in *Consolatione philosophiæ* : « Fatum quod Græci *hymarmenen* vocant, Latini *incomplexionem causarum* dicunt : et ideo fatum dependentium est et inferiorum ad superiora. » Fortuna autem quod ex omni ista incomplexione nato adhaeret : et hoc pro certo est vel potentia naturalis vel impotentia. Et omnibus enim his qualitas naturalis nato immittitur, quæ non constituitur ex principiis naturalibus constituentibus ipsum : quia hæc omnia cir-

culum cœli et circulum activorum et passivorum sequuntur. Et quia quilibet circulus nativitatis ex duodecim circulis componitur oblique vel recte circa centrum nati circumductis, ideo fortuna causata ex his valde variabilis est. Quilibet enim circulorum duodecim in duodecim ulterius dividitur signa, diversimode ipsum respicientia, et quodlibet signorum quinque modis respicit centrum nati, et in quolibet respectu multæ sunt radiationes oppositionis, conjunctionis, quadrati, trigoni, et sextilis. Adhuc autem diversæ in quolibet circulo sunt partes fortunæ : propter quæ omnia necesse est fortunam esse valde variabilem. Sicut enim diximus, fortuna est qualitas adhærens nato ex omni causarum incomplexione a proprio movente usque ad ultimum moti quod est centrum nati : et hæc si ex faustis sit, ad prospera secundum Philosophos natus habebit potentiam naturalem. Si autem ex infaustis sit, ad fausta habebit impotentiam.

Differentia fati et fortunæ et constellationis.

Unde constellatio et fatum et fortuna differunt, licet in eisdem sint subjectis et ab eisdem causis. Fortuna enim est secundum quod adhæret nato. Fatum autem eadem qualitas secundum quod in tota incomplexione causarum est fusa. Constellatio autem secundum quod est in primis motoribus per diversitatem circulorum et angulorum et respectuum aliorum secundum quod in circulis est causata. Unde una qualitas est in constellatione et fato et fortuna variata secundum esse. Et hoc modo accepta fortuna quidam sub fortuna felicitatem esse ponebant : et ideo dicebant fortunam esse trahentem, sed necessitatem non imponere animis. Animus enim hominis per ordinationem sapientiæ, sicut dicit Ptolemæus, dominatur fortunæ et fato et constellationi : propter quod cum felicitas sit operatio ex intellectus hominis libere procedens, non justum fuit hæc committere fortunæ.

Adhuc autem quia diximus, quod intellectus agens sive practicus imago est luminis intellectualis primi, et secundum hoc nec constellationi nec fato nec fortunæ subjicitur, sed ante omnia hæc est per naturam : et si constellatione vel fato vel fortuna trahitur, hoc non erit nisi in quantum est in corpore, et hoc est per aliud et per accidens, ut dicit Ptolemæus in libro qui Arabice *Alarba*, Latine autem *Quadripartitum* vocatur. Cum igitur felicitatis operationes ab intellectu sint secundum quod liber est et non objectus vinculis constellationis vel fortunæ vel fati, penitus irrationabile est felicitatem reducere ad fortunam sicut ad causam. Contra tamen hanc opinionem etiam in sequentibus disputabimus.

CAPUT VII.

Quod ex his quæ dicta sunt ostenditur quod felicitas sit de numero divinissimorum.

Ex prædictis autem ostenditur, quod tam secundum Stoicos quam secundum rei veritatem felicitas est de numero divinissimorum et communissimorum bonorum. Si enim dicamus secundum Stoicos, quod et felicitas et alia quædam deorum dona sunt data hominibus, rationabile est felicitatem Dei donum esse. Si enim bona hominis, et hæc bona sunt, quia Dei sunt : tunc maxime felicitas Dei donum est, quantum est ipsa omnium humanorum optimum. Sed ta-

men de hoc tractare magis proprium est alterius perscrutationis. Theologica enim perscrutatio vel metaphysica quantum ad ultimam partem sui perscrutari debet de his.

Si autem non dicamus Dei donum esse nec a Deo missum hominibus : sed dicamus secundum alias opiniones, quod propter virtutem et quamdam disciplinam vel exercitationem hominibus advenit. Adhuc probatur de numero divinissimorum esse, per hoc quia illud optimum esse videtur et divinum quod est verum, quod virtutis præmium est et finis. Quamvis enim in præhabitis diximus, quod honor est præmium virtutum, hoc verum est de præmio quod habet in altero propter virtutis dignitatem. Præmium autem ad quod intendit virtus ex seipsa, et stat contenta, non requirens ultra aliquid, felicitas est, in quo ipsa est in summo suæ perfectionis et sufficienti. Cum ergo virtus divina sit, et (ut dicit Socrates in *Phædone*) illis optimis viris qui dii vocantur, nos conformet, quod præmium est ejus et summum, divinius est ipsa virtute et omnium bonorum divinissimum, hoc est, diis simillimum.

Propter quod etiam erit utique multum comune. Possibile enim est quod hoc bonum omnibus consistat per quamdam disciplinam et studium, qui non sunt orbati ad virtutem : ex quo enim deorum donum non potest esse, sed per quamdam disciplinam, in quantum scilicet scientia vel sapientia est et per studium frequentis operationis generatur in homine in quantum assuescibile bonum est, ab omnibus acquiretur studium et disciplinam apponentibus : hoc autem omnes facere possunt qui non sunt orbati ad virtutem. Orbati autem ad virtutem sunt, qui ex distractione intellectus et rationis, capaces virtutis non sunt, sicut moriones et fatui.

...quot ad ...em non ... orbati, ... intesse ...ces.

Sed tamen ad hoc intelligendum, sciendum est quod felicitas multipliciter dicitur, scilicet simpliciter, et secundum participationem. Simpliciter autem dicitur duobus modis, scilicet secundum esse, et posse. Secundum esse scilicet, secundum quod in solis essentialibus consideratur, scilicet quod ipsa omnium bonorum est optimum perfectum, per se sufficiens, alii bono non connumeratum.

...itas va- ...dicitur.

Adhuc antem secundum quod est hominis bonum ut homo est secundum rationem, secundum perfectissimam virtutem ab homine possessam, secundum vitam perfectam, secundum se delectabile, non ad vitam habens delectationem, pulcherrimum, desideratissimum, delectabilissimum : hæc enim omnia habet in essentia sua. Secundum posse autem sicut est status omnium bonorum congregatione perfectus, exteriorum scilicet et interiorum, sive essentialiter sive subjective sive organice sibi subservientium. Et utroque istorum modorum dicitur dupliciter, scilicet secundum habitum et facultatem, vel secundum actum et operationem. Secundum habitum quidem et facultatem omnibus potest convenire non orbatis ad virtutem, secundum actum et operationem in essentialibus considerata felicitas omnibus convenire potest ad virtutem non orbatis. Secundum posse autem suum considerata, secundum actum et operationem non convenit nisi uni qui est urbanitatum ordinator, et ad quem omnia alia ordinantur per analogiam. Secundum participationem autem dicta felicitas tripliciter sumitur, secundum quod tria concurrunt ad felicitatem. Aut enim participat ordinantis etiam felicitate (ordinans autem ratio est), et sic felicitas dicitur concupiscibilis et irascibilis quæ in tantum felicitate participant, in quantum participant rationem, ut dicit Eustratius. Aut participat virtute quæ essentialiter est in felicitate : et sic dicimus virtuosos felices vel actu vel habitu. Aut participat organice deservienti ad felicitatem, sicut dicimus amicos felices vel artifices, vel etiam divites expensis

subministrantes in quantum per eos stat politia.

Si autem est ita, est melius beari hominem per studium et disciplinam, quam propter fortunam : quamvis non sit necessarium, tamen rationabile est quod ita se habeat ut dictum est. In hac enim materia necessariæ rationes haberi non possunt. Hoc autem inductione probatur tam in natura quam in arte. Si quidem quæ secundum naturam sunt, sic nata sunt se habere optime, ut possibile est secundum principia naturæ : et quæ secundum artem sunt, sic habent optime secundum quod possibile est per principia artis, secundum quod possibile est secundum omne genus causæ, sicut natum est habere optime secundum quod est in possibilitate illius causæ. Ergo ea quæ sunt secundum optimam causam quæ finalis est, sic sunt nata habere optime secundum quod nata esse sunt in principiis illius causæ. Optimum autem hominis felicitas est, quæ est finis et ultimum omnium bonorum humanorum. Ergo sic natum est advenire homini, prout optime induci potest ex principiis bonorum, quæ sunt disciplina et studium. Optimum autem humanorum concedere fortunæ sicut causæ per quam adveniat homini, valde est perniciosum : quia cum fortuna non sit in potestate nostra, continget quod nos domini non simus operationum : et sic inutile est quod aliquis disciplinam et studium ponat ad bonum. Quod si concedatur, peribit omne pulchritudinis studium in humana conversatione.

Felicitas est optimum hominis.

44. Hoc autem manifestum est etiam ex ratione : dictum est enim quod felicitas est qualis quædam operatio secundum virtutem, et quod reliquorum bonorum quædam existere necessarium est ad felicitatem, sicut virtutes. Quædam autem cooperativa naturalia nata sunt esse felicitati, organice sibi subservientia in operationibus quarum nos domini sumus. Et in his quæ essentialia sunt felicitati, ut virtus, fortuna nullam habet potestatem. In his autem quæ exteriora sunt, fortuna habet quamdam virtutem, et non est rationabile, quod propter ea quæ exterius sunt ad felicitatem, ipsa felicitas fortunæ supponatur. Inconvenienter igitur felicitas fortunæ supponitur.

CAPUT VIII.

Quod dicta de felicitate concordant a principio dictis, et quod brutum et puer non sunt felicia.

Hic autem determinando de felicitate ea quæ de felicitate dicta sunt, confessa et consona sunt quæ a principio in prooemio istius libri a nobis dicta sunt. Ibi enim dictum est, quod felicitas est optimum et finis politicæ scientiæ et virtutis. Politica autem quæ architectonica est omnium artium mechanicarum et doctrinarum moralium, plurimum studium facit, leges ponendo, et judicando communicationes, et illud ordinando quod faciet cives quales quosdam in bono virtutis, et quod faciet eos operatores bonorum. In operatione igitur bonorum consistit felicitas, et non fortuna. Unde si recolligamus ea quæ dicta sunt de felicitate, dicemus quod felicitas est operatio animæ secundum virtutem perfectam cum delectatione vel non sine delectatione in vita perfecta, optimum, perfectum, per se sufficiens, et non connumerabile aliis, pulcherrimum, delectabilissimum, 45

Diffinit felicitatem.

secundum particulam divinam adveniens, possessivum per virtutes et disciplinam bonam et studium et exercitationem.

tum non tur felix ue puer.

Decenter igitur et rationabiliter neque bovem neque equum neque aliud animalium aliquod beatorum esse dicimus. Nullum enim brutorum possibile est communicare operatione tali qualem dicimus felicitatem esse. Propter hanc autem eamdem causam neque puer proprie loquendo felix est, quia propter defectum ætatis nondum potest esse operator talium operationum. Et si puer dicatur felix, propter spem futuræ felicitatis dicitur : quemadmodum diximus quod qui felix esse debet, indiget et virtute perfecta et vita perfecta secundum operationem. Et quia vita perfecta non est nisi in termino vitæ, et ideo etiam multis videbatur quod felicitas non esset nisi in termino vitæ.

46. Multæ transmutationes fiunt circa vitam et omnimodæ fortunæ secundum eufortunia : et aliquando non inconvenit maxime abundantem in juventute, magnis calamitatibus subjacere in senectute, quemadmodum in heroicis Homerus narrat de Priamo qui inter heroas et super heroas computabatur. Heroas autem Antiqui nominaverunt tam gloriosos viros, qui ad felicitatem transformati sunt, et quibus divinus honor debet impendi.

x primus jæ Priamus.

Primus ergo rex Trojæ et Phrygiæ, clarus divitiis et prole felicissimus, decorus gloria, præditus throno, divitiis abundantissimus, virtute rectissimus, pace quietissimus, honore conspicuus, mansuetudine omnibus gratus in juventute : in senectute autem omnibus horum contrariis subjacuit. Talibus autem in juventute usum eufortuniis, et in senectute fugere miserabiliter, nullus (ut videtur) felicem esse dicit.

Propter quod quæritur, utrum nullus hominum bonus dicendus sit quamdiu vivit, sed secundum sententiam Solonis finis sit inspiciendus, ut in fine mortis bonus esse dicatur : quia vita perfecta non est nisi continuata ad mortem : et perfectio felicitatis secundum posse est in exterioribus bonis, quæ organice felicitati subserviunt, habitis ad nutum et voluntatem. 47.

CAPUT IX.

De opinione Solonis utrum vera sit?

Si autem ponendum est ita ut dicit Solon, scilicet quod ultimum vitæ inspiciendum sit, quod feliciter si attingat homo, felix sit, et ante non sit dicendus felix : ergo tunc quilibet felix est cum morietur. Sed hoc est omnino inconveniens. Mors enim non est ultimum vitæ nec perficiens, sed ut destruens et vitam et omnem vitæ operationem. Dicere autem quod destructivum operationis vitæ sit vel felicitas vel pars felicitatis vel felicitatum aliqua conditio vel proprietas, penitus irrationabile est. Adhuc autem Aristoteles in secundo *Physicorum* [1] reprehendit eos qui dicebant, quod homo mortuus consecutus est finem propter quem est : quia nihil est propter sui destructionem. Mors ergo non est aliquid quod adjiciendum sit felici vel felicitati. 48.

[1] Aristoteles, In II Physic. tex. et com. 24.

Adhuc autem si fortuna attenditur, sicut dixit Solon, extremum genus infortunii est mors : et ideo nullus feliciter vel fortunate moritur, seu potius infeliciter et infortunate. Aliter etiam hoc videtur. Dicentibus enim nobis felicitatem esse quamdam operationem perfectissimam et optimam, cum hoc dicere non possumus, quod privatus omni potentia operativa felix sit vel felicitatem habeat.

Si autem non dicimus mortuum felicem esse, neque Solon hoc vult dicere, sed dicere intendit, quoniam tunc utique quando mortuus est homo, aliquis firmiter beatificabit hominem secundum relationem præteritæ vitæ, ut jam extra mala existentem et infortunia, hoc est, extra sensum malorum etiam infortuniorum. Cum enim nullum talium de cætero sentiet, videtur in eo in quo mortuus est, immobiliter permanere. Si sic dicatur, hoc etiam habet quamdam quæstionem. Probabilitatem enim quamdam haberet, quod mortuo eveniret malum et bonum eufortuniorum et infortuniorum : siquidem concederemus, quod viventi et sentienti tale bonum et malum posset evenire, ut puta honores, inhonorationes, et filiorum et universaliter pronepotum prosperitates, et eufortunia evenirent. Magis enim videtur quod hoc eveniat viventi et non sentienti quam nec viventi nec sentienti, quia qui vivit, principium operationis habet quamvis imperfectum : ergo etiam non eveniunt nec viventi nec sentienti.

Mathematici autem objiciunt contra hoc, qui ponunt fortunam et fatum et constellationem, duas rationes adducentes in quibus est vis. Quarum una fortior est, quod omne quod est in tempore, est in ipso sicut in numero : tempus autem non est numerus nisi per prius et posterius in primo motu : tempus igitur ad temporale et ad totum numerum temporalis secundum omne spatium ejus refertur per renovationem situs in motoribus primis. Renovatio enim situs secundum inæqualem velocitatem et tarditatem in obliquo vel recto ortu et obliqua et recta ascensione et descenrione causa est diversitatum et figurarum et radiationum in tota vita : secundum hoc enim numerat vitam. Ergo tota vita hominis refertur ad fortunam et fatum, ut dicunt mathematici. Secundum hunc numerum mathematicus judicat de æqualitate mortis et de æqualitate filiorum et fratrum post et ante mortem. Videtur ergo totum hoc inspiciendum esse in quo felix vel infelix esse judicatur.

Prima ratio.

Secunda ratio est, quod omnia mensurata licet mensurentur aliquo proximo, mensurantur tamen aliquo primo a quo secundum et tertium, et deinceps mensurantia mensurandi accipiunt virtutem et rationem. Et cum vita sive spatium vitæ, mensuratum quoddam sit anno et mense et septimana et die, et dies numero horarum : oportet quod ab aliquo primo mensurante mensurandi accipiat et virtutem et rationem. Dictum est autem, quod hæc mensurant ut numerus : mensurans ergo primum erit in genere numeri. Non ergo motus primus ut motus continuus erit mensurans primum : sed potius motus erit mensurans, prout est in eo quod fertur, renovatio situs et iteratio. Hoc autem est dupliciter, scilicet in uno modo sive regulariter motu : et hoc non facit numerum : vel prout est in omnibus primis motis sub valde æquali velocitate et tarditate, et valde differenti obliquitate vel rectitudine idem centrum ascendentium et descendentium : sic enim constituitur numerus, quia, sicut Philosophus dicit, differentia est causa numeri : sic enim virtutes diversarum figurarum influxum habent in spatium vitæ et mortis conjunctorum et proprium : et ideo spatium diversarum formarum efficitur in formis prosperitatum et impedimentorum facientium ad vitam. Et hæc est causa quod mathematici præcipiunt electiones horarum faustarum vel infaustarum ad operationes hominum. Mors igitur inspicienda est, et etiam successus post mortem in propinquis et cognatis, et ut per-

Secunda ratio.

fectum debeat fieri judicium de felicitate hominum.

Si etiam moralia tantum inspiciamus, certe in antehabitis dictum est, quod specie turpissimus non felicitatur. A simili ergo ignominiosa morte perfunctus, vel etiam insepultus, abjectus, patrio sepulcro non usus, vel titulum sepulcri et gloriam non consecutus, felix non erit. Hæc testantur, quod omnes homines antiqui de quacumque lege essent vel professione, solemnia voluerunt habere sepulcra et cum gloria sepulcro commendari, injuriam sibi reputates fieri, si clarissima vita ignominiosa morte vel sepultura clauderetur. Unde Abraham in electis sepulcris elegit sepeliri se et suos [1]. Judas Machabæus super sepulcrum parentum pyramides et naves sculptas fecit erigi, ut gloria igitur claritatis sepultorum ab omnibus possit adverti [2]. Seneca enim in epitaphio suo scribi fecit : « Hospita terra vale, corpus avara cum solemnibus excipe saxis » : injuriam sibi reputans fieri, nisi solemnibus saxis et gloria sepulturæ sepeliretur. Ex mathemateticorum ergo ratione videtur, quod felicitas etiam post mortem extendatur ad improsperitates virorum, qui feliciter in moribus vixerunt, et quod qualitas mortis et sepulturæ aliquid sit felicitatis.

nes Antii solemn volue t habere epulcra.

Sed hoc quod dicunt mathematici, peccat secundum æquivocationem. Fortuna enim æquivocatum est secundum quod fortuna cadit in genus causæ, et secundum quod effectus est et qualitas nato adhærens ex fato et constellatione. Secundum autem quod cadit in genus causæ, sic ab ipsa sunt fortuita secundum omnem differentiam eufortuniorum et infortuniorum : et sic loquimur nos de fortuna hic : quia horum usus in nobis est, ita quod nos sumus domini qualiter utamur bene vel male : et ideo hæc fortuna aliquam etiam ad felicitatem habet relationem. Fortuna autem secundum quod est qualitas nato adhærens, non est in potestate nostra : et ideo ad felicitatem et ad opera nostra nullam habet relationem. Utrum autem verum dicant quoad hoc mathematici, vel non, non est præsentis intentionis perquirere nisi quantum ad hoc solum, quod etiamsi talis qualitas nato adhæreat, non facit in operante aliquam necessitatem propter libertatem intellectus qui dispositioni cœlestium corporum non supponitur. Propter quod dicit Ptolemæus in *Centiloquio*, quod sapiens homo dominatur astris. Quamvis enim virtus constellationis sit in figuris stellarum per modum necessitantis : tamen in impletione causarum per quas descendit in sphæram activorum et passivorum est per modum contingentis et valde mutabilis : secundum autem quod recipitur in centro seminis ex quo generatur natus, efficitur materialis valde contingens et mutabilis et multimodæ contrarietati et privationi subjecta : et ideo debilior est, quam quod auferat nobis dominium operationum nostrarum.

utio raum mamaticorum.

Quod vero moraliter inductum est, non repugnat his quæ dicta sunt. Bene enim concedimus quod gloria sepulturæ vel mortis aliquid pulchritudinis confert felicitati præteritæ. Et superius diximus quod taliter decorantia beatitudinem, non sunt de beatitudinis essentia : et ideo non oportet quod relata ad felicem transmutent eum, vel in sensum tristitiæ vel delectationis.

1 Cf. Genes. XXXIII, i.

2 Cf. II Mach. XII, 39 et seq.

CAPUT X.

Utrum prosperitas et adversitas aliquo modo referantur ad mortem secundum felicitatis rationem?

Hæc tamen quæ dicta sunt, quamdam tribuunt quæstionem. Ei enim qui bene vixit usque ad senectutem, et mortuus est semper secundum rationem vivens, contingit multas transmutationes accidere circa filios et amicos. Et contingit hoc quidem ipsorum bonos esse et potiri vita cum honorationibus et præmiis, quæ est secundum dignitatem ipsorum. Hoc autem contingit vivere contrario, quod scilicet vel si boni sunt, vel si mali sunt, forte secundum dignitatem vitæ eorum honorationibus non præmiantur. Et manifestum est quod contingit filios et pronepotes se habere ad patres secundum multas dissimilitudinum dissensiones : et tunc ex utraque parte videtur inconveniens. Inconveniens enim videtur si cum transmutationibus filiorum et amicorum simul se habet, etiam transmutetur mortuus ad sensum tristitiæ vel delectationis, quia nullum sensum habet, et quod tali transmutatione aliquando quidam fiat felix successibus adversis. Si autem non dicamus transmutari mortuum ad bona vel mala conjunctorum, iterum inconveniens obviabit : quia quod ea quæ sunt filiorum secundum affectum non superveniat patribus secundum omne vel quoddam tempus, est dicere contra pietatem quæ præcipua virtutum est. Impius enim est, cui nullo tempore bona et mala superveniunt conjunctorum.

Tamen hanc quæstionem ad præsens dimittimus, et ad primam redimus, qua quærebatur, si finis mortis in judicio perfectæ felicitatis esset inspiciendus : quia si illud solvatur, solutum erit cum illo etiam quod tunc quæsitum est. Si enim utique secundum Solonem oportet finem videre, et tunc beatificari unumquodque, non beatitudine qua tunc existat beatus cum mortuus sit, sed beatitudine qua prius erat beatus, quæ sine interpositione miseriæ ad mortem continuata est æqualiter, non judicabitur valde inconveniens si pro tempore quando felix est et feliciter operatur, non vere dicitur felicitas in eo existere, sed in morte quando extremæ subjacet felicitati, vera et perfecta dicitur ejus felicitas. Causa autem dicti quare hæc dixit Solon, fuit, quia vidit quod felicitas est de numero permanentium, et ideo secundum virtutem sui inesse non potest transmutabili, propter transmutationes quæ continue fiunt in ipso. Dicimus enim felicitatem nequaquam transmutabilem. Fortunas autem multorum multoties videmus recirculari circa eosdem. Et manifestum est quod si sequamur fortunas, ita quod dicamus fortunas esse de esse felicitatis, eumdem hominem modo dicemus esse felicem, et rursus miserum, et hoc multoties fieri circa ipsum. Si autem sic dicamus, dicemus felicem debiliter fieri natum in principiis felicitatum, sicut chamæleon ad omne accidens variabilis. Chamæleon animal est in nihil potens nisi in formicas quas devorat : ad omnia alia mutabile est, quod ex tenuitate congelato spiritu sensum amittit et motum. Et color ejus variatur ad omne quod contingit ipsum.

CAPUT XI.

De solutione inductæ quæstionis.

49. Ad dictam igitur quæstionem solventes dicimus, quod in determinatione felicitatum fortunas sequi quidem nequaquam rectum est : quia in fortuniis nec bene nec male est secundum bonum virtutis : sed humana vita quæ est in conversatione hominum ad invicem his quæ fortunæ subjacent indiget quemadmodum diximus, hoc est, organice ad multas præclaras operationes subserviunt. Virtutes autem et virtutum operationes, dominæ sunt felicitatis, et contrariæ operationes inducunt ad contrarium. Quod autem dicimus virtutum operationes esse dominas, non intelligimus quod superponantur ei sicut domini servis, vel quod ditiores sint bonorum et pulchrorum possessione, quam ipsa felicitas quæ status et actus est omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed cum tria sint de ratione dominii, scilicet superpositio, (rationem ...inii tria ...guuntur.) et causa superpositionis, ut dicit Dionysius, quæ est pulchrorum et bonorum perfecta et omnimoda possessio, et virtus superpositi ex superpositione quæ est continentia subjectorum ne ad vilia et servilia declinet virtus : unum solum de his tribus habet, scilicet continentiam ne declinet id quod subjectum est. Continet enim virtus potentiam operativam in qua est ne declinet ad servilia, et per operationem suam hanc continue confirmat continentiam. Propter quod Eustratius dicit quod virtutes divinæ sunt, sicut a quibus est motus. A quo enim motus est primum, est in quo est potentia hujus ad quod est motus : et unum sunt in forma : licet diversum sit esse formæ illius : quia aliud est esse existens in potentia, et aliud est esse existens in actu : et secundum modum virtus essentialiter salvatur operatione felicitatis. Hoc igitur modo domina est felicitatum virtus, et non alio modo. Verbum autem Dionysii in quo dicit quod sit pertinens ad dominium, est illud, scilicet, « Dominium est non subjectorum excessus tantum, sed et omnium pulchrorum et bonorum perfecta et omnimoda possessio, (Dominium quid sit ?) et in continendo subjectos vera et non cadere valens fortitudo. » Si ergo virtutes dominæ sint felicitatis et firmæ sint in continendo potentiam operativam ne dilabatur ad inferius se, sicut ad casum et fortunam et mensuram reduci non possunt. Fortuna autem infirmior omnibus est variabilior. Ergo virtutes et virtutum operationes et maxime felicitas quæ operatio est secundum virtutem perfectam, fortunæ non subjicitur.

Testatur autem huic sermoni et quod nunc quæsitum est, hoc est, utrum fortunæ variationes varient felicitatem ? (Virtutes et virtutum operationes stabiliores scientiis.) Circa nihil humanorum operum tanta existit constantia, quanta est circa operationes quæ sunt secundum virtutem. Illæ enim permanentiores sunt quam disciplinæ quæ ex necessariis probantur principiis. Operationum autem virtutes quæ honorabilissimæ sunt permanentiores et constantiores : eo quod ipsum bonum secundum omnem vitæ usum maxime vivant in illis. Hæc enim est causa quare circa tales operationes non sit oblivio : cum enim permanentia rei sit duobus modis, scilicet secundum se, et secundum quod est in subjecto : de permanentia rei secundum se, hoc est, in esse quo quælibet res ex suis essentialibus pendet principiis tantum, quælibet res permanens est : quia sic est simplex conceptus

aliter se habere non valens : de quo modo permanentiæ felicitatis nos hic non loquimur. Hoc enim inutile esset et vanum, quia logicum esset. Sed loquimur de permanentia felicitatis in subjecto quæ causatur ex immobilitate voluntatis et appetitus ad honestatem. Est enim duplex necessitas, et est duplex immobilitas, sicut dicit Boetius in quinto de *Consolatione Philosophiæ*. Una enim necessitas est simpliciter, sicut quod diameter est asimeter costæ. Alia autem est necessitas suppositionis : et hæc est quæ supposito aliquo necessitatem habet : sicut cum video te currere vel ambulare, necesse est te currere vel ambulare. Et hæc est necessitas quæ vocatur consequentiæ et non consequentis : et sic est immobilis felicitas. Si enim ex amore virtutis aliquis immobilem habeat affectum et intellectum ab honestate, de necessitate honesta operabitur, et honestus erit. Dictum autem est in præhabitis, quod auditor hujus scientiæ potius ex amore honestorum acquiescit, quam ex persuasione dicentis : et docens non alium quam talem consensum requirit. Ille enim magis ad mores proficit, quam proficeret scientia demonstrationis, etiamsi demonstrationes afferre posset. Consensus autem ex amore honestorum tanto immobilius honestati adhæret, quanto ipsa honesta sunt meliora et honorabiliora. « Honestum enim est, ut dicit Tullius, quod propria et naturali vi nos trahit in sui consensum et appetitum, et propria et naturali vi nos allicit. » Unde quanto aliquid honestius est, tanto plus trahit et allicit in sui recordationem et operationem. Sæpe enim videmus quod tale aliquid quod in se totum intellectum et affectum traxit, etiam nolentem ad sui recordationem et contemplationem et affectum et delectionem compellit. Sicut est in amore qui heroas ad insaniam et mortem deducit, sicut dicunt hi qui in medicina periti sunt. Si ergo hæc sic se habent, maxime bonis probabile sit se habere, ut ex amore honestatis honestas immobilis fiat ab effectu, ut scilicet felix optimorum, continue felix optimorum recordetur per inquisitionem et dispositionem : et non tantum ex voluntate faciat, sed ex necessitate : et talis suppositionis facere appellatur. Propter quod quia optimum semper redit ad memoriam felicis, et per memoriam est in affectu et operatione, vix intercidit oblivio. In disciplinis autem quamvis constent in principiis necessariis secundum se, tamen secundum quod sunt in disciplinato, nihil tale habent quod in tantum trahat animum ad sui recordationem : et ideo facilius postponuntur. Postposita autem in oblivionem deducuntur : quod optimo et honestissimo ex defectu boni quod trahere debet affectum, accidere non potest : et ideo continue trahit animum in sui memoriam et recordationem.

Necessitas et immobilitas duplex.

CAPUT XII.

Quod operatio immobilis felicitatis maxime operatur bona vitæ, et fortunas fert decenter.

Secundum dicta autem hoc quod quæsitum est, scilicet quod immobilis sit felicitas et non facile amissibilis, maxime convenit felici : quia felix per totam vitam talis est qui semper vel frequentius inter omnes operabitur et speculabitur ea quæ sunt secundum virtutem ad felicitatem ordinantia propter causam quam induximus. Et ille est qui omnimodas for-

mas fert optime et decentissime, et ubique in omni casu prudenter se habebit sicut vere bonus et tetragonus sine vituperio. Quod enim iste talis semper operetur secundum virtutem, causa est affectus honestorum et pulchrorum : supponit enim impossibile sibi esse absque honestis et pulchris. Honestum autem sic immobiliter in affectu radicatum decentissime facit ferre fortunas, ut nec in prosperis elevetur virtutis metas transcendendo, nec in adversis dejiciatur a virtute excidendo, sed in omnibus optime se habebit sicut vere bonus, hoc est, veræ virtutis bono informatus, et tetragonus ad virtutem. *Tetragonum* autem vocamus non in figuris quæ in omni latere firmiter jacent : quia in figura tetragonum super lineam positum indivisibile jacet, et facile movetur. Tetragonum autem in genere corporum est, quod incubum tetragonum, hoc est, quod secundum omnem diametrum quadratum est, longi scilicet, lati et profundi ad angulum rectum, linea latitudinis stante super lineam longitudinis, et ad angulum rectum linea profunditatis stante super lineam latitudinis et longitudinis : et hæc vocatur tessera, quæ in omni latere æquali jacet firmitate, sicut felix in usu eufortuniorum et infortuniorum. Quidam etiam dixerunt quod tetragonus dicitur quem quatuor latera ambiunt, et inter ea tota humana conversatio concluditur : sed quia hoc metaphoricum est, et metaphorice loqui, sicut dicit Aristoteles in secundo *Topicorum*, peccatum in problematibus est, ideo de hac ratione non multum curemus. Tetragonus igitur est per primum modum et sine vituperio : quia propter immobilitatem honestatis ab affectu nihil probrosum admittit.

Tetragonum quid sit ?

50. Multis autem factis secundum fortunam quæ differunt magnitudine et parvitate tam in prosperis quam in adversis, parva quidem prosperitatum, similiter autem et parva adversitatum, manifestum est quod talia non faciunt inclinationem vitæ in eo qui felix est : quia non sunt tanta quæ abducant vel rationem vel affectum ab honestorum voluntate et operatione. Si autem magna et multa sunt : et si hæc quidem sic bene et prospere succedant, beatiorem facient vitam, quia ad multorum bonorum operationem organice deserviunt. Ad votum succedentia condecorare nata sunt beatitudinem, quia usus eorum bonus et studiosus est : usus enim ad virtutem refertur : et si ad virtutem non referatur, abusus est. E converso autem accedentia ea quæ fortunata sunt, si magna sunt quæ quemlibet constantem virum merito movere debeant et infausta sint, tribulant quidem et conturbant beatum, sed non sic quod excidat a virtutis bono : quia licet tangant rationem, tamen nec ducunt nec abducunt, sed tantum sensum tristitiæ inferunt. Talia enim ex sui quantitate tristitias inferunt, et impediunt felicem a multis operationibus, quas faceret si organice sibi subservientia prospere succederent. Verumtamen et in his refulget bonum honestatis : quia taliter felix utique faciliter et decenter fert multa et magna infortunia, nunquam excidens a virtute. Et hoc quidem quod fert infortunia, non est propter doloris insensibilitatem, sicut fatui et asini æqualiter sunt in eufortuniis et infortuniis : sed æqualiter fert felix infortunia sicut virilis et magnanimus. Dicit enim Gregorius : « Vir sive virilis qui contra biformes fortunæ insultus uniformi constantia mentis militat præmunitus : sive enim insiliat per prospera, non elevatur : sive insiliat per adversa, non deprimitur » : et sic nunquam destituitur a regimine rationis et honestatis : secundum quod quidam sapienter dicit, quod magnus est cui dignitas sæculi si arrisit, non irrisit : nec minor est illo qui si incidit in adversa, non excidit vel parum a sapientia. Magnanimitas enim est virtus animum hominis magna complecti faciens.

CAPUT XIII.

Quod felix ad infelicitatem non transmutatur.

Si autem operationes dominæ vitæ quemadmodum diximus, sunt, nullus utique beatorum fiet miser : neque enim aliquando operabitur odibilia et mala. Mala enim in se sibi semper sunt odibilia. Omnes enim existimamus felicem ut vere bonum et sapientem decenter ferre fortunas, et talem esse qui ex præsentibus in quibus habet facultatem secundum quod natura rei exigit semper optima operatur. Quemadmodum et bonum ducem dicimus, qui præsente exercitu assignato utitur optime et maxime bellicose : et quemadmodum coriorum incisorem dicimus esse optimum, qui ex quibusdam assignatis sibi coriis optimum calceamentum facere scit quod inde fieri potest. Eodem autem modo et alios artifices omnes dicimus esse optimos : quia assignata sibi materia et instrumentis optime sciunt uti ad finem artis, in quantum materia circa quam operantur, et instrumenta per quæ operantur, permittunt. Et ideo duo exempla posuimus. Dux enim exercitu utitur ut instrumento, calcifsex autem utitur coriis ut materia. Si ergo dux in acie habeat milites strenuos in armis et equites bene instructos, non multum laudatur dux qui talibus scit uti ad victoriam. Si vero permixtum habeat exercitum de mediocriter instructo milite : tunc consideratur industria ducis, quod scilicet strenuos in capite ponat exercitus, et minus valentes posterius, ut saltem premendo et continendo teneat anteriores ne acies dissolvatur. Et qui sic omnem exercitum ex quocumque milite optime ordinare scit ad victoriam, bonus dux vocatur. Similiter et calcifex non bonus dicitur qui de optimo corio facit bonum calceum, sed ille laude dignus est, qui de quolibet corio sibi assignato sive bono sive malo meliorem facit calceum qui inde fieri potest. Similiter et felix qui omnia habet quæ essentialia sunt felicitati, et in nullo illorum deficit, si fortuita ad votum sibi non succedunt, non propter hoc infelix est, dummodo præsentibus sub facultate existentibus convenienter utatur ad finem humanæ vitæ. De felici enim hic agimus secundum essentialia felicitati, ex quibus et formaliter felix est, et ex quibus omnibus exterioribus bene utendi accipit facultatem in quantum rei natura permittit.

CAPUT XIV.

Quod felicitas etiam secundum quod in exterioribus est, est felicis in vita ante mortem.

Si autem ita est ut diximus, ille qui miser est, nequaquam fiet felix : neque ille qui beatus est, præ amissis fortunis incidet : eo quod felix non est varius ut chamæleon, nec facile transmutabilis est:

eo quod ad bonum indissolubilem intellectus et affectus habet conjunctionem. Quamvis enim necessitatem per se non habeat ad faciendum bonum, tamen ex hypothesi quamdam habet necessitatem ad bonum, sicut in antehabitis determinatum est. Et si dicamus felicem qui in nullo deficit essentialium felicitati, et etiam exterioribus optime utitur et abundat, adhuc ille talis non facile movebitur ex felicitate, neque permutabitur etiam in exterioribus facultatibus, ex quibusdam infortuniis quæ a contingentibus causis frequenter accidunt. Taliter enim felix et dignus est, quod sibi injuria non irrogetur, et amicos et potentiam habet civilem sibi suffragantia, ut moveri non possit : et divitiarum copia subest, quibus ut organis removeantur contraria a parvis et mediocribus : ergo infortuniis etiam ab exteriori prosperitate, sed potius a magnis et a multis et talibus quæ quemlibet constantem moverent, et ex talibus infortuniis quæ utique violentissima sunt, in pauco tempore non utique fieret rursus felix quod ex talibus infortuniis nemo cito resurgit : et ideo siquidem igitur iterum, felix in multo quodam et perfecto tempore fiet, in tanto scilicet in quo possit fieri abundans magnorum et bonorum quæ ante amiserat. Felix igitur in solis essentialibus felicitati consideratus, in vita ante mortem vere felix est absque appositione mortis. Felix iterum qui cum essentialibus felicitati exteriorem habet prosperitatem. Iterum vere felix est ante mortem. Nec præjudicat ei quod aliquando a magnis transmutatus infortuniis : quia tunc non cadit nisi in exterioribus, et retinet omnia quæ ad felicitatem sunt essentialia, ex quibus facultatem habet etiam exterioribus optime utendi.

51. Quid igitur prohibet viventem etiam ante mortem dicere felicem, qui perfecte operatur secundum perfectam animæ virtutem ? Ratio enim felicitatis tota salvatur in eo vivo ante mortem. Et etiam si addamus dicentes beatum esse qui exterioribus bonis sufficienter ditatus est : et hanc interiorem et exteriorem felicitatem non habuit in continenti vel parvo tempore, sed habuit eam secundum perfectam vitam, in quantum scilicet et sui compos factus est, et suiipsius ordinator, et exteriorum administrator optimus. Adhuc ille talis felix dicetur etiam ante mortem. Perfectam enim hic vitam dicimus, tempus in quo homo suiipsius constituitur ordinator et judex, exteriori tutore et patrono non indigens. Et sic Solon videtur non bene dixisse, quod felix non vere dicatur ante mortem : quia si apponendum sit quod ipse felix feliciter victurus est, sit et vitam secundum rationem finiturus : eo quod felicitatem dicimus esse finem, et omnino omnimode perfectum bonum. Et quia ignoramus quid eveniat in futurum, eo quod futura immanifesta sunt nobis, propter tale dictum, *futurum*, apponimus quod sic finiturus sit feliciter : quia aliter felicitas non esset perfectum bonum omnino et omnimode : tunc adhuc non oportet quod mortem exspectemus, vel post mortem aliquis primo felix esse dicatur : quod de vivo verissime dicemus quod felix sit, ista additione adjecta, si feliciter sit finiturus : nec ista conditio adjiceretur nisi secundum quod felicitas omnino perfectum bonum ponitur et omnimode : quia perfectum bonum non est, nisi omnia habeat quæ ad esse et posse conveniunt : et omnimode bonum non erit, nisi cum esse et posse omnia adjungantur, quæ faciunt ad felicitatis condecorationem, inter quæ præcipuum est, quod feliciter præsentem vitam concludat.

Quod autem nos diximus, quod felix non transmutatur ad infelicitatem, maxime dicimus propter dictum Stoicorum, qui dicunt felicem et sapientem ut vere bonum intransmutabilem esse : eo quod non cadit perturbatio in ipsum. Quod quinque probant rationibus potissime.

Stoicorum dictum, quod felix non transmutatur ad infelicitatem, probatur quinque rationibus.

Prima est, quia cujuscumque animus extra passiones est, passionibus non perturbatur. Beati autem animus extra passiones est, multo studio boni ad impassibilitatem deductus. Beati igitur animus non perturbatur. Propter quod dicit Sapiens : *Non contristabit justum, quidquid ei acciderit* [1].

Prima ratio.

Secunda ratio.

Secunda ratio est, quod beatus in seipso nec purgante nec purgatoria virtute utitur, sed virtute purgati animi : et si aliquando utitur virtute purgatoria, ad alium utitur et non ad seipsum. Virtus enim animi purgati nec in passionibus est, nec medium passionum : virtus enim in summo est. Summum autem animi non est in affectu passionum : sed tamen potentia animi passiones attingit. Hæc autem virtus muniens est felicem, ne perturbationibus incidat : sicut et philosophia ad Boetium dicit : « Talia tibi arma tradideram, quæ nisi primum abjecisses, cadere non poteras. »

Tertia ratio.

Tertia ratio est, quod felix totus est sanus tam in ratione quam in appetitu : quia aliter felix non esset, et totus infra metas mentis constitutus, nihil penitus sui habens extra metas sapientiæ, et nihil bonum reputans nisi saporem bonorum. Sicut igitur bonus conjunctus non perturbatur nisi de contrario horum exteriorum, nihil reputans nisi in usu ad bona et honesta : sic igitur addictus optimis, contrariorum non est susceptivus, nec per intellectum, nec per appetitum : nunquam igitur perturbabitur, quia non nisi de malo perturbatur : et hoc incidere non potest, necessitatem habens ad bonum. Necessitatem autem dico suppositionis, non simpliciter.

Quarta ratio.

Quarta ratio est, quia sicut ex omnibus supra habitis constat, felicitas operatio est secundum perfectam animi virtutem non impeditam. Operatio autem non impedita est, quæ nullo contrariorum retrahitur impedimento. Igitur a districtione continentis si retrahatur operatio et impedita sit, operatio felicitatis non erit. Omnis autem operatio impedita et retracta est, quæ est in passionibus. Igitur felix in nulla operationum passionibus molestatur et retrahitur. Nec fit autem perturbatio nisi a passione : felix enim in nullo perturbatur.

Quinta ratio.

Quinta ratio est, quod felicitas est secundum perfectam virtutem. Perfecta autem virtus est, cui nihil deest. Virtuti autem moderanti passiones multum deest de ratione virtutis : ex quo enim moderatur passiones, constat quod passiones in toto non tollit : ergo rationem quæ secundum se separata et impassibilis est, ad summum suæ virtutis non conducit, sed perficit. Similiter purgatoria virtus qua utitur politicus, passiones quidem ordinat in civibus : ergo hæc illa est in summa rationis quæ secundum suam naturam impassibilis est. Perfecta igitur virtus non est nisi quæ omnino extra passiones est : et tali utitur felix : ergo extra passiones est et non turbatur.

Objectio.

Et si aliqui objiciunt, quod omnis homo dum vivit, mutabilis est : eo quod fortuna volubilis et natura instabilis in uno stare non permittit. Felix autem præcipue mutabilis est, quia in summo. Et ut dicit Lucanus, « Summis est negatum stare diu. » Dicemus ad hoc secundum in præbabitis determinata, quod felix quidem magis infortuniis tangitur ad sensus immutationem, sed non usque ad rationis ductionem vel deductionem. Ducitur enim ratio quando per consensum appropinquat. Deducitur autem quando omni suo regimine destituta in malum præcipitatur. Et hæc satis patent per superius determinata.

Responsio.

[1] Prov. XII, 21.

CAPUT XV.

De conclusione eorumquæ dicta sunt contra Solonem.

Si autem ita est sicut diximus, tunc vere et rationabiliter dicemus esse beatos viventes, quibus existunt et existent in futura quæ dicta sunt : et non oportet ut mors exspectetur, ut tunc viri beati dicantur. Tales autem dicimus ut homines quibus non competit supercœlestium beatitudo et divina : quia ad illam homo non potest ex his quæ hominis sunt. Ea autem quæ attingit homo, sunt ea quæ conveniunt secundum perfectam virtutem. Sicut enim se habent virtutum subjecta ad invicem, sic se habent et virtutes. Constat autem quod id quod ita rationabile est, quod participat qualiter ratione sicut suasibile et obedibile, perfectum in rationabilitate non est. Virtutes igitur quæ sunt in illo perfectæ virtutes non sunt. Loquimur enim de virtute hominis in quantum homo est. Justitia etiam ordinans est communicationes ad alterum et distributiones : et in exterioribus est, in his scilicet quæ organice deserviunt : et illa perfecta virtus non est in bono hominis secundum quod homo est. Et quia nec temperantia nec fortitudo nec justitia perfecta virtus hominis est, relinquitur quod prudentia est perfecta virtus hominis in quantum homo est.

udentia e perfecta us homi in quantum homo est.

Hoc autem et aliter probaturus est. In omnibus enim formans et ordinans perfectum est. Formatum autem et ordinatum, imperfectum est ex seipso. Formans autem et ordinans in civilibus prudentia est : quæcumque autem sunt temperantiæ et fortitudinis et justitiæ, formantur et ordinantur et disponuntur per prudentiam. Prudentia igitur perfectior aliis est. Adhuc in civilibus perfectum non est, cui omnia civilia non subjiciuntur ad ordinandum et disponendum ad optimum, sive civilia sint essentialiter facientia ad beatitudinem, sive subjective, sive organice, sive in exterioribus, sive in interioribus. Temperantiæ autem pauca de his subjiciuntur et fortitudini, scilicet quæ vel ad voluptatem vel ad timorem pertinent et audacias. Similiter autem et justitiæ pauca exteriorum subjiciuntur : nullam igitur in civilibus perfectionem habent. Sola autem prudentia omnia contemplatur et regit et ordinat secundum quod ad humanum bonum referunt. Igitur ipsa sola est perfecta virtus hominis secundum quod homo est. Cum igitur in antehabitis determinatum sit, quod si bonum hominis secundum plures virtutes, maximum bonorum erit secundum maximam et principalissimam virtutem, sequitur de necessitate quod operatio quæ est felicitas, sit secundum virtutem quæ dicitur prudentia.

Et ideo non est conveniens dictum Tullii in libro de *Officiis*, ubi dicit quod justitia principalissima et maxima virtutum sit : quia quamvis ad communicationes civium magis necessaria sit justitia, tamen in ratione virtutum nec principalis est, nec maxima virtutum hominis in quantum homo est. Similiter quod dicit Boetius, quod fortitudo principaliter virtus dicatur, quia illa est circa summum potestatis humanæ, non est contrarium his quæ dicta sunt : quod enim dicit Boetius, quoddam summum est et non simpliciter hominis ut homo est. Est enim summum vigoris et roboris in aggrediendis vel sustinendis periculis, quod non est hominis ut homo est : quinimo secundum animalem virtutem con-

venit, in qua animalitate convenit homo cum quibusdam brutis, sicut cum leone. Sicut et in parte animali in qua temperantia est, cum turturibus habet convenientiam. Et in opere in quo justitia est, ab animalitate non multum removetur: propter quod etiam convenit homini in quantum gregale animal est: in qua animalitate homo convenit cum apibus, quæ inter omnia animalia æqualiori et pulchriori vivunt communicatione et distributione, tam in acquirendo, quam in acquisita distribuendo. Prudentia autem secundum animalitatem nullam inest: et ideo in ratione boni hominis ut homo est, ipsa sola et virtutis nomen obtinet et dignitatem. Et de his quidem igitur in tantum dictum sit.

CAPUT XVI.

De solutione quæstionis inductæ, utrum fortunæ amicorum redundent ad felicitatem amicorum?

52. Pronepotum autem fortunas et omnium amicorum debere nequaquam conferre et nullo modo redundare ad felicitates patrum et proavorum conjunctorum, est res quæ valde videtur inamicabilis, et opinionibus multorum contraria: cum tamen secundum præcedentia quæ tractantur in moribus, ex amicitia plurima recipiantur. Amicitia igitur bonorum et honestorum et plurium quæ determinantur secundum opiniones, eo quod causas stantes et necessarias moralia non habent. Cum autem multas et omnimodas habeant differentias ea quæ accidunt ex fortuna: et cum quædam fortuitorum magis redundent ad immutationem felicis, quædam autem minus secundum quantitates eufortuniorum vel infortuniorum, valde erit longum et videbitur utique dividere in infinitum, unumquodque fortuitorum secundum singula, vel singulorum differentias proprias: quia infiniti modi sunt eufortuniorum et infortuniorum: et sic de eis non possit esse tractatus, sed universaliter typo figurali dicatur. Et de his forsitan utique sufficienter habebit quantum ad præsentem materiam. Hoc autem fit quando eufortunia et infortunia in tali quantitate potentiæ suæ accipiunt, in qua quemlibet constantem virum ad jucunditatem vel tristitiam movere possint: secundum se enim habent multas differentias quæ in effectum contingunt: sed cum eufortuniorum excellentiæ sint, si accipiantur secundum rationem addendi et minuendi, infinitas habent. Infinitis enim potest modis addi et minui in bono et in malo. Sive ideo accipiantur secundum quod movere possunt hominem in communitate hominum acceptum non tantum constantem hominem, omnimodas habent differentias. Omnes enim fortuniis moventur. Sic igitur differentiæ fortunarum sunt multæ et infinitæ et omnimodæ ad omnes homines relatæ, de quibus omnibus tractare longum esset. Sed de his tractare habet astronomus secundum eam partem quæ *scientia nativitatum* vocatur, et a Ptolemæo duobus libris perficitur, quorum primus dicitur de *Magnis mundi accidentibus*, secundus autem *Alarba* sive *Quadripartitum* vocatur, et est de accidentibus quæ accidunt circa singulos circulos.

Si autem universaliter et typo sufficit de his tractare, tunc dicamus quod se habet in fortunis amicorum quemadmodum diximus superius, quod fortunæ quædam habent aliquod pondus in bono etiam auxilium ad vitam, et in malo ha-

bent pondus quo movere possunt constantem virum et impedire vitam. Quædam autem fortunæ leviores videntur, quam ut movere possint virum constantem vel ad bonum vel ad malum. Ita dicimus quod etiam se habent fortunæ quæ accidunt circa omnes amicos quocumqne modo conjunctos. Et sic dicimus, quod sicut parvæ fortunæ accidentes circa felicem non advertuntur vel in tribulando vel in jucundando, sed magnæ : ita similiter parvæ fortunæ amicorum non movent felicem, sed magnæ : quia in bonis decoratur in eis, et in malis contribulatur. Hujus autem rationem reddit Labeo : quia « vir constans propter honorem virtutis ita honeste fert turpia in amicis sicut in seipso. » Causam tamen ponit Tullius in libro de *Amicitia :* quia scilicet « amicorum est idem velle et idem nolle : » et unusquisque amicorum in amico habet tantum quantum in seipso, sicut dicitur in libro qui inscribitur, *Vita Philosophorum*. Causa hujus autem bona est, quod « Amicitia virtus non tantum afficit, sed uniendo cor in amicum totum transponit, ita quod cor amici non est in ipso, sed in amico et juncto, nec sinit amor aliquem suiipsius esse. » Propter quod dicit Ierotheus, quod « extasim est faciens amor, non sinens amicos esse suiipsorum. » Propter quod necesse est quod in extasi ad alium sit omnis amicus. Extasis enim extrapositio sive transpositio cordis in alterum dicitur. Hoc est, quod *amo* verbum transitivum est plus omnibus verbis transiens et simplicius : quia ipsa res verbi continue transit : cum autem non habeat transire nisi in passum, constat quod totum amans transit in amatum. Et cum ex se transitivum sit, et nunquam stet quod ab amatore transit in amantem : et ideo necesse est quod id quod movet unum amicorum, moveat et alium, dicente Ovidio in *Arte amandi :*

Omnia vincit amor, et nos cedamus amori [1].

[1] Imo et eadem habet Virgilius in *Bucolicis*.

CAPUT XVII.

Utrum fortunæ amicorum aliquam circa mortuos faciant immutationem ?

Inquiremus hic differentiam secundum quam fortunæ amicorum redundant ad vivos et mortuos. Hanc autem differentiam quodammodo possumus accipere per quamdam similitudinem, scilicet quod dicamus unamquamque passionum fortuitarum differre circa viventes vel mortuos multo plus quam differant justa et injusta sive mala secundum quod præexistunt in operationibus secundum effectum factis, et secundum quod recitantur in tragœdiis et comœdiis. Ex hac enim similitudine syllogizandum utique est de differentia qua fortunæ amicorum redundant ad vivos vel mortuos. Facta enim hominum bona a comœdis et comœdiis recitata et in effectum non existentia, quamvis præextiterint in præterito, quando recitantur a comœdis, nihil immutationis afferunt circa hominem qui facit ea : eo quod præsens non est : sed apud præsentes et audientes comœdum excitant laudem et gloriam hominem. Qui splendor famæ magis clarum facit hominem qui facta illa peregit. Comœdus Comœdus.
enim dicitur a κωμη, quod est villa. Et comœdi sunt qui in communitatibus villarum et theatrorum et palæstrarum dictato carmine recitabant sublimia facta

virorum illustrium, in gloria omnis honestatis splendentium. Tragœdi autem dicunt a τράγος; quod est *hircus* : et tragœdus qui est in palæstris et theatris et conventibus hominum turpia facta degenerantium virorum dictato carmine recitabat : propter quod fœtidum animal hircum in remunerationem accipit. Comœdus autem libertate audientium remunerabatur. Turpia autem facta sic recitata turpem qui talia peregit non immutant in gaudium vel tristitiam : quia præsens non est, sed tenebras suæ infelicitatis augent : ut qui in se infelix fuit, obscuratus in notitia hominum infelicior fiat, et omnibus reddatur abominabilis. Idcirco enim politicus ordinat comœdos et tragœdos, ut ex carmine comœdi præsentibus impigra fiat virtus antiquorum hominum, etiam ex vituperio tragœdi omnibus vita turpium fiat abominabilis. Differentia igitur magna est vel mala, sive justa vel injusta referri ad præsentes secundum quod sunt in effectu et operatione : vel referri ad absentes secundum quod sunt in recitatione comœdorum vel tragœdorum. Primo enim modo referuntur ad vivos sentientes : secundo autem modo referuntur ad vivos quidem, non sentientes autem propter abundantiam, sicut in antehabitis diximus contra Solonem. Multo ergo magis syllogizatur differentia : quia quando referuntur ad mortuos fortunæ amicorum, referuntur ad eos qui nec vivunt nec sentiunt : et ideo nullam circa eos faciunt immutationem. Sed tamen ad horum determinationem magis fortasse inquirendum est circa eos qui defecerunt et mortui sunt : sicut vivis amici bona aliquo modo amicorum communicant, vel etiam communicant oppositis quæ sunt mala amicorum. Videtur enim ex his quæ dicta sunt de comœdis et tragœdis, si aliquid amicorum redundat ad ipsos mortuos, quodcumque sit illud redundans sive bonum sive contrarium malum, fragile quoddam vel parvum vel simpliciter vel illis. Quia si simpliciter parvum est, et non immutat, sicut dictum est in antehabitis. Si autem magnum est vel tantum parvum est, quia non immutat eos vel ad gaudium vel ad tristitiam. Si autem sic est, fragile est simpliciter vel illis : tunc non est tantum et tale in potentia ut faciat vel facere possit esse mortuos felices qui non sunt felices, neque his mortuis qui sunt felices auferat vel auferre possit beatitudinem. Fortunæ igitur amicorum quæ sunt bonæ operationes, aliquid videntur conferre amicis qui defecerunt et mortui sunt. Similiter considerandum est, quod illa bona amicorum tam magna sint, ut merito beatitudini augmentum præstare possint. Conferre autem videntur sic ut nec eos qui non sunt felices mortui, faciant vel facere possint felices esse : nec aliud talium aliquod facere possint, quod etiam de felice non faciunt infelicem. Faciunt igitur ad splendorem felicis in fama (clarior enim est qui optimos relinquit successores, quam qui nullos vel malos), sed immutationem mortuo nullam conferunt. Et hæc de solutione dubitationis Solonis sufficiant.

Secundum Stoicos autem felicitas est animæ post mortem quæ ad effectum gaudii transmutat felicem : propter quod et Socrates, sicut legitur in *Phædone*, dixit moriens : « Ibo ad deos, ad illos optimos viros : » eo quod putabat felicitate divina animas potiri post mortem. Unde in prima parte *Phædonis* dicit, quod viri contemplativi felicitate contemplativa viventes, deorum sedes cœlestium accipiunt post mortem, in quibus felicitate deorum potiuntur. Civili autem bonitate boni post mortem civiles accipiunt felicitates, ita quod animæ eorum in corpore politicorum optimorum transferantur, in quibus beatissimæ regnant inter cives : propter quod animum ponit margaritis, carbunculis, smaragdis, et sapphiris interlucentibus redimitum. In qua beatissima vita regnant animæ felicissimorum civium. Aliorum autem animæ immundorum in aquis amarissimis Cocyti, Lethes, Stygis, et aliorum fluvio-

Tragœdus.

Stoico... sentent... de felicit...

rum infernalium : quorum fluviorum fluxus sæpe revehuntur ad superos : et tunc clamant indulgentiam et supplicationem a superis postulantes : et siquidem impetrant indulgentiam, liberantur : sin autem, ad tormenta infernorum revehuntur. Quod si hæc vera sunt, post mortem ex his quæ accidunt circa vivos, scilicet indulgentiis et supplicationibus de infelicitate mutantur ad felicitatem, et e contra de felicitate ad infelicitatem. Isaac etiam in libro de *Diffinitionibus* dicit, quod animæ bonorum post mortem felicitate gaudent, omnes in lætitia magna et psalmodia cum Deo viventes. Mali autem sub tristi orbe deprimuntur magno incendio ignis concremati. Hoc confirmatur per *Somnium Scipionis*, qui post mortem apparuit : et omnia quæ dicta sunt, divino expressit oraculo, sicut dicit Tullius, et interpres somnii Macrobius.

Secundum Peripateticos etiam intellectus separatur a sensibili sicut incorruptibile a corruptibili, ut dicit Aristoteles. Et cum felicitas sit secundum partem animæ incorruptibilem, videtur quod mors quæ non afficit incorruptibilitatem intellectus, nullam adimat rationi et intellectui felicitatem, sed potius augeat in quantum removet impedimenta vitæ moralis, quæ frequenter impediunt rationes operationis et intellectus.

Hoc etiam per rationem videtur. Anima enim rationalis non nisi duas operationes habet, scilicet ad intellectuale lumen primæ causæ, et ad corpus ad quod comparatur per potentias vegetabilis et sensibilis. Nullus autem dubitat, quod melioris anima capax est secundum melius, et boni secundum bonum, et optimi secundum optimum. Optimi autem animi est secundum conjunctionem ad intellectuale lumen. Primum ergo secundum hoc capax est optimi. Optimum autem est felicitas, sicut patet ex omnibus prædeterminatis. Capax est ergo felicitatis secundum conjunctionem ad intellectuale lumen primum. Illi autem separati a corruptibili nobilius et melius conjunguntur quam conjuncta. Nobilius ergo felicitabitur post mortem. Propter quod dicit Averrores super XI *philosophiæ primæ*, quod finis prosperitatis animæ post mortem est, si conjungatur ad motorem primum.

Adhúc autem omnium Peripateticorum sententia est, quod intellectus adeptus radix est immortalitatis per rationem quam nos in superioribus assignavimus. Ille autem intellectus de sui natura semper est in contemplatione admirabilissimorum, firmissimorum, et purissimorum theorematum, quorum ipse propria imago est et susceptivum. In his autem felicitas potissima est, ut dicit Aristoteles. Patet igitur ex omnibus his, quod animæ quæ virtute et scientia hunc intellectum adeptæ sunt, felicitatem habent post mortem.

Hoc videtur nobis esse omnino concedendum. Et hoc etiam quod dicit Socrates, quod animæ mortuorum post mortem a vivis venias et indulgentias et suffragia accipiunt, ut dicit Plato, pium videtur esse ad credendum. Et quod hic quæritur, non obstat : per hoc enim non probatur, nisi quod fortunæ amicorum ad eos non redundant, ita quod transmutent eos de felicitate in infelicitatem, vel e contrario : quia si hoc esset, per differentes fortunas successorum sæpe essent felices et sæpe infelices.

TRACTATUS VIII

DE PRÆMIO FELICITATIS QUOD EST HONOR : ET QUOD LAUS NON EST PRÆMIUM.

CAPUT I.

Quod felicitas non est de numero laudabilium.

53. Determinatis his, scrutemur de felicitate, utrum sit de numero laudabilium bonorum, vel magis sit de numero honorabilium ? Ex præcedentibus constat et manifestum est, quod non est de numero virtutum.

54. Quod autem non sit de numero laudabilium, videtur, quia omne laudabile in hoc laudabile est, quod ipsum est quale esse videtur, et quod qualiter se habet ad aliquid : in hoc enim laudari videtur : sic enim laudamus justum, vel virilem, et universaliter loquendo omnem qui bonus est secundum virtutem : omnes tales laudamus in hoc quod quales sunt : et ipsam virtutem laudamus ut bonum aliquid : laudamus enim propter opera et actus. Hoc autem inductione probatur : fortem enim et cursorem et aliorum unumquemque laudamus, quod qualis quis est natus esse : fortem enim laudamus in hoc quod magnas habet extremitates, brachia extrita, nervos proportionate duros, carnem non laxam et mollem : et hæc omnia qualitatem dicunt, quæ ad robur disponit : et ubi talem invenimus qualitatem, laudamus tamquam robustum. Similiter cursorem per qualitatem innatam sibi laudamus, scilicet si longa crura habeat, non spissum corpus, et corpus extrusum non multum inflammabile : talis enim naturalem potentiam habet currendi. Laudamus autem tales qui sic quales sunt in hoc quod nati sunt se habere aliqualiter ad aliquod bonum et ad aliquod studiosum bonum in vita : sicut cursus bonus est et pugna bona. Cum enim qualitas sit secundum quam

quales dicimur, habitus qualitates sunt : et omnis habitus bonus laudatur in hoc, quod quales facit infirmando ad bonum : et cum omnis habitus sit, quo quis agit aliquid cum voluerit, ut dicit Commentator super II de *Anima*, constat quod omnis habitus diffinitur per operationem et actum, et laudatur in quantum est elicitivus et informativus operationis et actus quem elicit. Si ergo omne quod laudatur, laudatur in quale quid, et ad aliquid, et qualiter se habere. Dico autem *quale quid*, non secundum quod differentia vel forma substantialis est quale quid, sed secundum quod quid habere aliquid qualitatem quæ est in ipso, quale esse dicitur. Forma enim substantialis quale quid est : quia licet prædicetur in quale ut forma est, facit quid, et est quidditas substantialis ejus cujus est forma. Qualitas autem non facit quale quid, sed id quod est quid, et subjectum in actu existens facit, quale per esse quod qualitas habet in ipso. Qualitas enim dispositio est ejus in quo est : et omne tale est ad aliquid, non secundum quod relatio est aliquid, cujus ipsum quod est ad aliud est, sed quia disponit ipsa sua qualitate subjectum ad aliquem actum vel operationem, sicut albedo ad disgregationem visus, et hoc proprie loquendo non est ad aliquid, sed est qualiter se habens ad aliquid. Congregemus ergo quæ dicta sunt : quia si omne laudabile laudatur in hoc quod est quale, felicitas quæ est operatio et non est qualitas faciens quale, non est laudabilium.

Adhuc si omne laudabile est qualiter se habens ad aliquid, et felicitas est summum et ultimum bonum nullo modo referibile ad alia, felicitas non erit laudabilium bonorum. Tamen mirabile videtur si laus etiam virtutis præmium dicatur non modo felicitatis. Laus enim præconium est ore alieno celebratum. Laus enim secundum quod in proverbio antiquo dicitur : « In proprio ore sordescit. » Ore autem alieno celebratum vanum : et quod vanum virtutis sit præmium, irrationabile videtur. Adhuc quod ore alieno est celebratum, in voluntate consistit alicujus, utrum fiat vel non fiat : et quod hoc virtutis sit præmium, valde videtur extraneum. In potestate enim alterius est, utrum conferatur digno vel indigno.

Adhuc autem in præhabitis dictum fuit, quod honor est virtutis præmium. Si ergo hic dicimus quod honor non est virtutis præmium, sed laus, contradicere videremur nobis ipsis.

Si autem aliquis dicat, quod virtutis actus dupliciter consideratur, scilicet secundum comparationem ad virtuosum a quo exit sicut ab agente, et secundum comparationem ad finem felicitatis. Et in prima comparatione quidem est laudabilis, in secunda autem honorabilis. Istud penitus nihil est ab absurdum : quia id quod est bonum ad aliud, rationem boni non habet nisi per ordinem ad aliud, sicut patet in omnibus quæ sunt bonum per se et bonum propter aliud, in quibus ea quæ per se sunt bona, propriam et connaturalem habent bonitatem : ea autem quæ propter aliud sunt bona, non sunt bona nisi quia sunt eorum quæ per se sunt bona operativa, vel contrariorum prohibitiva, vel aliter se habentia ad illa. Virtus autem et virtutis actus ad felicitatem sunt. Ergo bonitatem non habent nisi in ordine quo ordinatur ad felicitatem : non autem laudabilia sunt nisi secundum quod bona sunt : ergo laudabilia non sunt, nisi secundum ordinem ad felicitatem. Propter quod et Tullius diffiniens virtutem dixit, quod « virtus est dispositio perfecti ad optimum. » Propter hoc videtur nobis dicendum cum Aspasio, quod laus dicitur dupliciter, scilicet large, et stricte. Large quidem laus est præconium ore alieno celebratum, sicut dictum est. Stricte laus est præmium quo politicus qui omnium civilium est ordinator, præmiat virtuosum. Et illa laus in tribus consistit, scilicet quod demonstretur in gloria, quod laudis titulos accipiat, et memoriam sempiternam laudationis. Propter quod antiqui politici

Cavillationis solutio.

Laus dicitur dupliciter.

imperatores et reges eos qui strenue secundum virtutem fecerunt, in equis niveis, ut dicit Titus Livius, qui de sella regis erant, undique circumdati, præconem fecerunt publica voce clamantem et exponentem virtutes eorum et virtutum operationes quibus hoc meruerunt. Titulos etiam inscribi fecit in templum et aulam, ut etiam non præsentibus eis, virtus eorum nota foret. Memorias etiam acceperunt in statuis et fornicibus, ut etiam post mortem eorum virtus illa non deleretur oblivione. Propter quod adhuc picti inveniuntur victores scutis rotundis retro ad caput alligatis, ut in scuto videretur quam strenue pro republica decertaverunt : scutum enim sectum est ubi suscipit ictus inimici : et ideo miles protectus scuto coronatus, significatur strenue sustinuisse hostium insultus et ictus. Propter quod etiam David Deo attribuens victoriam militum suorum, dicit : *Scuto bonæ voluntatis tuæ coronasti nos* [1], hoc est, quia bona voluntate tua per auxilium nobis a te præstitum cessit nobis victoria, ideo ut gloriosi victores procedimus in publicum scuto coronati. Hinc est, quod in templis capita deorum et sanctorum pinguntur in figura circulari per modum scuti posterioris capitis aptati [2]. Tales igitur laudes sunt præmia virtutis : et illæ in politicis non vanæ sed veræ sunt : nec est in voluntate aliorum hæc præmia concedere vel non. Non enim sunt in ore vulgi istæ laudes, sed sunt in ordinatione politici : quia (sicut dicit Eustratius) in politicis est sicut Deus, et ex immobilitate honestatis suæ omnia depromit, sicut dignum est.

Et quod quidam dicunt, quod nihil præmiatur viliori se, et quod tales laudes viliores sunt quam virtus vel operationes virtutum, risu dignum est. Omnis enim virtus liberalis est : et quod liberale est, causa sui est, et non causa alterius. Liberali enim et magnifico redonari non contingit : sed ipse libertatis actus et delectatio in actu sibi causa operis est super omne præmium : et sic est de qualibet virtute : propter quod dicit Tullius, quod « honestum sua propria dignitate allicit ». Laudes igitur istæ cum in sublimiori gradu virtutis ponant, expeditores faciunt et delectabiliores operationes virtutum, et sic sunt præmium virtutum. Præmium (inquam) quod ex ipso thesauro virtutum extrahitur : et cum provocatio sit ad ulterius secundum intentionem politici, constat quod non competenter attribuitur optimo laus : quia optimum ad ulteriora provocari non potest.

CAPUT II.

Quod divini boni et optimi tantum est honor, et quod deridetur laus si attribuatur ei.

Quod autem laudes non sint optimi, manifestum est ex his laudibus quæ sunt circa deos. Laudes enim illæ largo nomine laudis, *laudes* vocantur, secundum quod laudem diffinimus, quod laus est præconium ore alieno celebratum. Hac igitur laude laudati dii derisibiles videntur si laudentur ad nos relati, hoc est, quod præmiis laudum ad altiora provocentur : hæc enim derisio, quod dii cum sint in summo, ad altiora provocari

[1] Ps. v, 13.

[2] Nimbus ille quo sanctorum caput circumdatur gallice vocatur *la gloire*, modo scilicet tropico.

non possunt : hoc ideo contingit, quia laudes semper fiunt per relationem ad aliud melius el altius, ut diximus. Si autem laus est talium, manifestum est quod optimorum in statu optimo existentium non est laus proprium præmium, sed aliquid majus et melius laude, quemadmodum autem ex ratione videtur. Nos enim deos beatificamus et felicitamus virorum divinissimos, sicut id summo statu boni existentes, et ad alterius bonum non provocabiles. Beatificamus et non laudamus : et si laudamus, deridemus : quia laude ipsa significamus quod a statu summi boni destiterint. Sicut autem facimus in hominibus, sic facimus in bonis hominis. Ea enim quæ sunt de numero bonorum optimorum ulterius non referibilium, sicut est felicitas, nullus laudat, quemadmodum laudat justum vel castum sive justitiam vel castitatem : sed beatificant tale bonum, sicut id quod divinius vel melius est omnium virtute : hæc autem bona honorabilia sunt. Sed sicut diximus de laude, ita et honor dupliciter dicitur, scilicet communiter, et proprie. Communiter honor diffinitur, quod est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis : et hunc honorem in antehabitis diximus esse præmium virtutum : quia iste est provocativus ad ulteriora, et quædam pars et conditio laudis. Stricte autem honor est exaltatio honorati : et hoc est quando ponitur in throno tantæ majestatis, quod omnes intuentes habent in admiratione : et quilibet intuens reveritus est in seipso a gloria majestatis in consideratione suæ parvitatis reductus. Felici enim talis honor debetur, ut præsideat et ordine et disponat divisim, boni sui super omnes influens operationes. Hoc genus præmii, quia in summo est, ad ulteriora non est provocativum.

(Deos non laudamus.)

(Honor dicitur dupliciter.)

Utile ergo est, quod laus attribuatur inferiori bono, ut ad altius et melius provocetur, sicut dicit Ovidius :

> Excitat auditor studium laudataque virtus
> Crescit, et immensum gloria calcar habet [1].

Hoc etiam videtur : quia etiam Eudoxus, licet Epicureus, et voluptatem dixerit esse summum bonum in vita : tamen in hoc bene dixit, quod voluptati secundum summum bonum debet attribui de primitiis. *Primitias* vocans prima et summa præmia : quia sicut in primitiis natura nobilior est, ita optimis bonis nobiliora bona et perfectiora bona gustantur : nec perfecte scitur dulcedo nisi per gustum experientia accipiatur, sicut dulcedo primitiarum sentitur per gustum, et non perfecte sciri potest quantum distat dulcedo primitiarum a sapore eorum quæ non perfecte matura sunt. Sic ergo primitivus gustus in optimis bonus est. Et Eudoxus intenditur et existimatur per dictum suum annuntiare, quod summum bonum determinetur in non laudari : quoniam melius est laudationibus. Tale autem summum bonum divinius esse. Et tale dicimus esse id quod per se bonum est, et nullo modo per alterum, sicut felicitas. Ad Deum enim et felicitatem omnia alia dicimus referri : ad Deum sicut ad causam et exemplar, ad felicitatem sicut ad principium et finem. Laus quidem enim virtutis et operatoris bonorum et operationum finit ad hanc. Virtus enim perficit ad operationes. Laudes enim primo et principaliter sunt operationum, et per consequens habituum. Hoc autem probatur per similitudinem. Sicut enim in corporalibus virtutibus, ita se habet in virtutibus animæ proportionaliter. In præcedentibus autem diximus, quod et cursorem et robustum ita laudamus ab opere cursus et pugnæ : et

[1] Ovidius, Lib. IV de Pont. in elegia ad Severum quæ incipit :

> Quod legis, o vates, etc.

propter opus cursus et pugnæ laudamus, quomodo laudamus habitus, in quantum potestatem faciunt ad opera, ita laudamus etiam habitus et dispositiones cursoris et robusti. Et ita est in virtutibus animæ quæ a quibusdam animales dicuntur. In talibus etiam propter opera laudamus, et habitus laudamus in quantum potestatem faciunt ad opera. Tamen quid sit laudabile, et quid non, forte magis proprium est ad certitudinem determinare his quæ circa laudes insudaverunt : et isti sunt poetæ qui ex laudationibus provocant ad meliora [1]. Nobis autem manifestum est ex his quæ dicta sunt, quoniam felicitas est honorabiliorum et perfectorum bonorum et non laudabilium. Videtur autem hoc ita habere sicut dictum est : etiam propter hoc quod felicitas est principium et causa omnium bonorum, quia gratia felicitatis reliqua omnia operamur omnes. Hoc autem quod est principium et causa omnium bonorum, cum ad aliquid aliud referibile non sit, ponimus quasi ex suppositione honorabile quid esse et divinum et non laudabile.

[1] S. Thomas dicit ibidem ad rhetores pertinere quorum studium insudat circa laudes.

TRACTATUS IX

QUOD DE FELICITATE TRACTANTEM OPORTET TRACTARE DE VIRTUTE, ET PROPTER VIRTUTEM DE QUIBUSDAM PARTICULIS ANIMÆ.

CAPUT I.

Quod oportet tractare de virtute propter felicitatem.

5. Si autem felicitas est quædam animæ operatio secundum virtutem perfectam quæ prudentia est, scrutandum erit nobis de *virtute*. Sic enim tractando, forte et melius de felicitate contemplabimur. Diximus enim in præcedentibus, quod virtutes sunt dominæ felicitatum, et sic faciunt ad felicitatis principium. Diximus etiam quod felicitas principium et causa est virtutum, et sic felicitas principium est cognoscendi virtutes : propter quod felicitas et felicitatis tractatus præambulus est virtutibus et subjunctus. Felicitas enim contemplativa quæ perfecta est, postponitur virtutibus : eo quod ad illam non pervenitur nisi omnibus virtutibus habitis secundum optimam perfectionem. Felicitas autem civilis perfecta operatio est secundum unam virtutem quæ est prudentia, quæ omnium virtutum civilium principium et forma est. Et ideo oportuit quod scientia illius præcederet scientiam de virtutibus. Hoc enim ita se habere videtur secundum veritatem rei etiam ex officio civilis quem politicum nominamus. Politicus enim circa virtutem maxime videtur insudare : quia ex omni sua intentione vult et intendit cives bonos facere secundum virtutem et legum obauditores, hoc est, exauditores et observatores. Exemplum autem horum habemus Cretensium et Lacedæmoniorum legislatorum, et si qui alii tales facti sunt. Legislator enim Cretensium fuit Minos, Lacedæmoniorum autem Lycurgus, sicut Atheniensium Solon et

Quare virtus civilis beatitudinem præcedat.

De legislatoribus.

Crisias, et Metrodorus aliorum, et ipse Plato Academicorum : quorum omnium primus fuit Pythagoras qui primus matronis castitatem induxit, et cives justitiam et pietatem docuit colere : propter quæ etiam, ut dicit Plato in *Timæo*, Pyrrhæ et Deucalioni, quia pietatem coluerunt et justitiam, a Jove in diluvio parcitum fuit ne submergerentur : et omnibus diis imperatum, quod quicumque de semine eorum justitiam colerent et pietatem amarent, ad deorum supernas sedes assumerentur. Patet igitur quod omnis legislatoris studium et intentio est cives bonos facere secundum virtutem. Politicus autem est, cujus actus est felicitas. Perscrutatio igitur virtutis necessaria est ad contemplationem felicitatis. Si vero politicæ scientiæ est perscrutatio hæc de virtute, manifestum est, quoniam in scientia de virtute talis fiet utique quæstio et quæstionis determinatio quæ est secundum eam electionem quæ a principio dicta est, scilicet quod figuraliter et exemplariter, non subtiliter tractemus de virtute, sicut tractamus de felicitate. Hunc enim modum eligimus, quia alium modum materia non admittit.

Pythagoras inventor legum.

56. Tractantes autem de virtute, de virtute humana perscrutabimur. Manifestum est enim ex præhabitis omnibus, quod ab initio usque huc humanum bonum quærebamus et felicitatem humanam : antiqui enim Stoici multa genera virtutum inducebant, scilicet politicam, purgativam, intellectualem et exemplarem. Politicam autem in quatuor dividebant, scilicet prudentiam, temperantiam, fortitudinem, et justitiam. Quamvis enim politicus secundum justitiam ordinet cives, justitia tamen hæc generalis est, quia idem est quod legis observatio. Legum autem observatio quatuor virtutum tangit directionem. Virtus autem purgativa ab Antiquis etiam in quatuor dividitur, scilicet in purgatoriam, purgativam, purgantem, et animi purgati. Et purgatoria quidem est politici excellentias passionum per legem a civibus abstergens. Purgativa autem est in monastica passiones moderans. Purgans autem et passiones vinciens et tenens. Purgati animi quæ passiones non avertit nec sentit. Monasticam autem dicimus, qua homo in seipso sui ipsius gubernator est. Virtutes autem intellectuales ponebant quinque esse in genere, scilicet sapientiam, intellectum, scientiam, prudentiam, et artem, de quibus nos in sequentibus faciemus mentionem. Exemplares autem Stoici ponebant : eo quod omnes virtutes ab ideis exemplaribus descendere dicebant, et in illis omnes virtutes esse immaterialiter, simpliciter et unite, sicut in præhabitis diximus. Virtutes igitur politicæ et purgantes et intellectuales humanæ sunt : et de his tractabimus, secundum quod homo capax est illarum secundum naturam humanam quæ multipliciter variabilis est : quia virtutes exemplares determinare altioris est inquisitionis.

Genera virtutum penes Stoicorum sententiam.

Purgatoria. Purgativa. Purgans. Purgati animi.

Ratio virtutum exemplarium.

CAPUT II.

Quod contemplandum est de partibus animæ quantum sufficiens est ad propositum.

Virtutem autem dicimus humanam, non quæ est corporis, et convenit homini secundum corpus, quam in quatuor superius divisimus, sed eam quæ animæ est, et convenit homini secundum ani-

mam : quia etiam felicitatem diximus esse animæ operationem.

57. Si autem hæc ita se habent, manifestum est, quoniam oportet politicum scire aliqualiter ea quæ sunt circa animam, sicut partes animæ consistentia : sicut ille qui curat oculos, et qui curat totum corpus, cognoscit partes oculi et partes corporis. Curans enim oculum, partes oculi in myringis qui sunt tunicæ oculi, et humoribus et complexione, et comparatione illorum cognoscit, ut sciat quantum infirmitas ab æqualitate complexionis et integritate compositionis oculum distare fecit, ut curando reducat in id unde destitit. Similiter medicus curans corpus, complexionem et compositionem cognoscit corporis et partium corporis, ut sciat usquequo reducere debeat ægrotum. Similiter ergo politicus cognoscit animam et partes animæ secundum harmoniam naturalem, ut sciat in quid purgatoria virtute reducere cives oportet : quia dicit Damascenus quod peccatum nihil aliud est, nisi ejus quod in natura est, in id quod præter naturam est discessio : et justificatio est in id quod secundum naturam est, ab eo quod præter naturam est reditio. Tanto autem magis operatur politicus ad cognoscendum partes animæ quam medicus partes corporis, quanto honorabilior est et melior politica scientia quam medicinalis : sed et medicorum excellentes multa negotiantur circa corporis cognitionem. Excellentes autem medicos dicimus qui causas infirmitatis et signa et accidentia noverunt infirmitatis. Hi rationes assignant suarum operationum ex antidotis quibus curant infirmitates.

CAPUT III.

Quod propter virtutem tractandum est de particulis animæ.

Contemplandum est autem de partibus animæ horum gratia quæ quæruntur de virtute in tantum in quantum sufficienter habet ad quæsita de virtute. In plus enim certificare de partibus animæ forte operosius est, quam sit certificare proposita de virtute. Prolixius enim et difficilius est tractare de anima et partibus ejus secundum se, quam sit tractare de virtute et partibus ejus. Quædam sufficienter dicta sunt a nobis in exterioribus sermonibus. Sermones autem exteriores dicimus sermones naturales, quæ ad propriam intentionem non pertinent, et etiam non ad omnium auditum in scholis, sed exemplariter ad amicos descripti. Quæ enim ad communem auditum in schola proposita sunt, secundum materiæ exigentiam sufficienter pertractata sunt, sicut ea quæ in *Physicis* dicta sunt : propter quod etiam de *Physico auditu* nomen acceperunt. Quæ ad amicos descripta sunt, descripta sunt ad quæstiones amicorum sufficienter, sed non secundum exigentiam materiæ, sicut ea quæ in epistola de *Anima* descripta sunt ad exteriores, vel ad communem auditum scholæ non pertinentes, quæ secundum exigentiam materiæ perfecta non sunt : tamen quædam de particulis animæ ibi sufficienter determinata sunt : et ipsis ibi accep-

tis hic utendum est in quantum valent ad propositum : puta quod hoc quidem partium animæ irrationale est, hoc vero rationem habens et rationale.

58. Utrum autem hæc determinata sint der differentiam situ et substantia, quemadmodum corporis particulæ, et sicut omne divisibile in partibus suis dividitur situ, et substantia, vel non secundum substantiam et sicut divisibilia apta nata sint, sed ratione tantum et esse dividitur, sicut in peripheria sive linea circulari curvum quod vocatur convexum et concavum, differunt, nihil refert ad præsens negotium. Physicus enim considerat de his. Plato enim dicebat hæc localiter esse divisa. Rationale enim quod *logisticum* appellavit, in capite posuit, irascibile autem in felle, sensitivum in organis, concupiscibile autem tamquam in inferno sepelivit in inguine quantum ab hepate dixit trahere virtutem. Si vero dicamus secundum Peripateticos, quod anima una est substantia ex qua diversæ fluunt potentiæ, quarum quædam conjunctæ sunt corpori, quædam autem separatæ, dicemus quod potentiæ istæ sunt partes potestativæ animæ et virtuales, non differentes secundum substantiam, sed secundum esse et rationem. Sicut si diceremus lucem solis in nubem esse immersam secundum aliquam sui partem, lumen quidem illud alterius esset potentiæ in non immerso, et alterius potentiæ esset in raritate nubis, et alterius in nubis densitate : cum tamen lumen unum esset in substantia, in potentiis secundum esse et rationem differens. Et sic est de peripheria, hoc est, circulari linea, convexo, et concavo, quæ non nisi esse et ratione differunt : eo quod linea secundum latitudinem indivisibilis est : et ideo non una pars lineæ subjicitur concavo, sed eadem substantia et numero : hoc tamen ad præsens negotium nihil differt. Omne enim quod fluit ex pluribus sicut ex causis, in se habet virtutes omnium in quibus fluit : et quantumcumque simplex sit in essentia et substantia, tamen multiplex est in virtute et secundum esse, sicut idem est esse in potentia convexi et in potentia concavi. Sic igitur anima cum sit imago intellectualis luminis, secundum quod in genere substantiæ incorporeæ est, indivisibilis est : secundum autem quod actus corporis est, diversimode immergitur in corpus, et sic diversarum efficitur potentiarum. Profundissime immersum obligatam habet potentiam ad naturam corporis, parum agens supra facultatem principiorum corporeorum quæ sunt calidum, frigidum, humidum, siccum : et hoc est vegetativum secundum nutrire et augere et generare : hoc enim materiæ obligatum est : et ideo intrans non vocatur anima, sed pars partis animæ. In ea autem parte animæ ubi non actus corporis est, liberum est æqualiter se habens ad omnia fieri et ad omnia facere, et secundum id dominium habet omnium suorum actuum et operationum. Ubi autem medio modo se habet ad utrumque relatum, trahitur quidem ab inferiori, et formatur et ordinatur a superiori : convertibile ad unum, et convertibile ad alterum. Sicut et in signis cœli, in omnibus quartis circulis quædam sunt stabilia, et quædam conjunctis utrumque communicativa. Et sic est in anima humana, de qua dicit Albumasar, quod totius orbis est imago. Et ex hoc patet, quod rudes et ignorantes mentiuntur, qui aiunt quod compositio potentiarum sibi præsupponit compositionem. Dicit enim Avicenna quod id quod inter omnia simplicius est, inter omnia simplicius est in potentiis et secundum esse potentiarum.

Anima versimode immergitur in corpus.

CAPUT IV.

Quod irrationale non est subjectum virtutis, quod specie irrationale est.

59. Irrationale autem duplex est. Irrationalis enim partis quædam pars assimilata est communi, quod scilicet omnibus vivis inest, quæ vita vivunt organica et physica : et assimilatur plantativo : quia sicut plantativum in continua nutrimenti acceptione, et nutrimenti digestione, et nutriti additione, secundum substantiam et quantitatem et necessitatem materiæ est obligatum ab hoc : unde tales operationes facit quamdiu vivit, naturæ aliqua increpatione vel suasione, removetur ab eis. Dico autem *plantativum* quod est causa et principium ejus quod est nutriri et augeri. Talem autem animi virtutem sive potentiam aliquis rationabiliter ponit esse in omnibus quæ nutriuntur, tam plantis quam animalibus, et eamdem hanc potentiam ponit esse in embryonibus et animalibus perfectis. Rationabilius est enim istam in omnibus ponere quam aliquam aliam : hujusmodi enim actus videmus in omnibus. Sensibilis autem animæ et rationalis virtutes et actus non in omnibus inveniuntur. Embryones vocantur concepta a matricibus semina, in quibus (sicut in libro *Animalium* determinatum est) gutta masculi intrat in guttam feminæ sicut spiritus in corpus : et per virtutem proprii spiritus qui intrat viscositatem seminis, continetur, dirigit, purgat, et purificat guttam feminæ, et ex purgamento pellem circumducit, intra quam semina sic unita concluduntur, ut spiritus resolutus ab unione seminum evaporare non possit, sed veniens ad pellem reflectatur in seipsum, et intra substantiam seminum revertatur, et sic de imo moveatur ad sursum et de surso ad imum, et talibus motibus pulsare incipiat, et pulsum perficiat, in quo pulsu vitam influat vivo. Cum autem spiritus non resolvatur nisi ex humido radicali, necessarium est humidum ipsa resolutione diminui : et nisi restituatur, statim deficiet spiritus resolutus ab ipso. Non restituitur autem nisi per humidum alimenti. Est igitur de necessitate quod in ipso semine ante formationem sit tractus alimenti ad restaurationem humidi resoluti. Iste autem tractus non est caloris ut calor est : quia calor ut calor, est consumptivus et distractivus : oportet ergo quod sit caloris ut instrumentum animæ est. Principium igitur in semine trahens anima est. In embryone ergo plantativa anima est. Sed in hoc deviavit Plato, quod seminibus dixit animam inesse ut actus : propter quod dicere cogebatur semina esse parva animalia. Veritas autem est secundum Peripateticorum sententiam, quod anima est in semine ut artifex et non ut actus. Sicut enim in artibus se habet, quod ars in dolabra et securi et ascia est : et ideo ad formam artis incidunt : et si sine forma artis moveantur, scindunt et destruunt. Ita est in omni natura divinum lumen, quod inundat super omnes causas secundas usque ad proximas, ita quod omnium virtutes in centro conceptæ congregantur, et omnes informatæ et motæ primo lumine intellectuali et divino operantur ad formam intellectivæ propriæ, sicut dolabra movetur in forma et virtute artificis qui est primus motor ejus. Et ideo dicit Aristoteles, quod totum opus naturæ ibi est opus intelligentiæ. Intelligentia enim movet per intentionem et per modum artis : et ideo accipit instrumentum spiritum

Margin notes:
ntati- um.
Error Platonis.
ryo est
[illegible]

qui non ad modum naturæ, sed ad modum instrumenti aritficis operatur et movetur : et ideo diversas facit formas membrorum, et diversa continuat ad unum eorum ubi natura non perficere potest. Propter quod dicit etiam Aristoteles quod intellectus est in semine, eo quod ibi est virtus intelligentiæ propriæ et fortuna. Propter quod non tantum in semine hominis, sed in seminibus omnibus plantarum et animalium est anima ut artifex intellectualis, et non ut actus : quia si sicut actus inesset omnium vivorum, semina essent intellectualia : et quando generata sunt ipsa viva, intellectum haberent hanc animam quæ inest ut artifex et non ut actus in seminibus. Antiqui animam et intellectum vocabant ut artificem. Posterius autem videntes quod anima æquivoce dicitur de tali, et de ea quæ est ut actus, mutaverunt dictiones. Et illam quidem quæ inest ut artifex, vocaverunt virtutem formativam. Aliam autem quæ inest ut actus, vocaverunt animam : præcipue quia viderunt quod etiam Plato qui inter Philosophos super alios multos emicuit, propter hanc æquivocationem deceptus erravit.

In seminibus est anima ut artifex, non ut actus.

60. Hæc igitur quidem plantativa pars animæ, communis quædam virtus est omnibus vivis : et ideo statim et parum consideranti apparet quod non est humana : cujus signum est, quia expresse videtur quod hæc pars animæ et virtus maxime operatur in somno. Quia in somno retractio spiritus et caloris est ad locum digestionis : et confortatus calor, melius in somno operatur digestionem et nutrimenti per membra diffusionem et additionem ad membra quæ est per modum plantationis. Bonus autem et malus nequaquam manifestatur secundum somnum, sed potius secundum operationes exteriores voluntarias. Unde dicunt in antiquo proverbio, « Felices nihil a miseris differe secundum dimidium vitæ. » Hoc autem decenter dictum est. Somnus enim est quies animæ secundum virtutes et operationes, secundum quas dicitur studiosa vel prava. Somnus autem quies est per modum ligamenti : et licet sit ligamentum sensuum primo per frigiditatem obrepentem organis sensuum in sensitiva potentia, per consequens etiam ligat virtutes interiores animæ, vel simpliciter, vel secundum quid. Quamvis enim non immobiliter, tamen judicium perturbat in quod sensus interiores qui sunt sensus communis, imaginativa, phantasia, æstimativa, et memoria, convertuntur ad formam imaginnm sicut ad res, quæ conversio omnino perversa est. Similiter et rationem et intellectum conturbat somnus : quia quamvis aliquando in somno sit visio et oraculum : tamen conversio fit ad præsens, cum non sit præsens. Et hoc est perversum et ligatæ rationis judicium : et ideo quod expedite operatur in sommo, non potest esse studiositatise t pravitatis principium. Verumtamen si aliquo quidem motu phantasmata paulatim pertranseunt ad operationem aliquam in somno factam, sic et re vera phantasmata justorum et studiosorum meliora sunt quam phantasmata quorumlibet : et sic etiam in somno differunt studiosi a pravis. Paulatim autem dicimus moveri phantasmata, quia studiosi ordinati sunt in cibo et potu. Et temporibus quibus sumunt cibum et potum et tempore vigiliæ in corde et opere non habent nisi bona : et ideo phantasmata somniorum quieto spiritu moventur in eis et ordinato, et honesta somnia repræsentant : pravi autem in omnibus his inordinati sunt, et ideo turpia occurrunt eis somnia. Hæc tamen differentia non est tanta, quæ vel bonum faciat felicem in somnis, vel pravum felicem : quia (sicut diximus) omnium dormientium vires sensibiles et rationales ligatæ sunt simpliciter, vel secundum quid. Sed de his quidem quantum ad propositum sufficienter dictum est : et ideo nutritivum quod in somno expeditius operatur

Anima vegetatius humanarum actionum non potest esse principium.

Somn quid e

tamquam id quod innatum est sic ut penitus expers humanæ virtutis quæ est ratio rei, non inquirendum est ut penitus irrationale quod formam ipsius nullo modo suscipere potest.

CAPUT V.

De rationali, quod suscipere potest formam rationis.

61. Videtur autem etiam alia quædam natura sive virtus animæ irrationalis esse, quæ aliqualiter participare potest rationem. Et hoc probatur ex ratione continentis, et incontinentis. Rationem enim laudamus habentem tam in incontinente quam in continente. In incontinente enim ratio sana est, sed vi passionis expellitur, quod non secundum formam rationis operatur : in eo quod continens est, tenetur quod istam expulsionem facere non potest. Ergo tam in continente quam in incontinente illud quidem innatum esse videtur in ipsis partibus animæ præter rationem, quod adversatur et obviat rationi quod ratio tenere non possit nec trahere, nisi formæ rationis per naturam esset susceptibile : sed passione infusum adversatur et obviat ne recipiat formam rationis. Et hujus pulchrum simile est : quemadmodum enim particulæ corporis in homine firmiter et fortiter dissolutæ per paralysim, quando eas aliquis eligit movere in dextram, pravitate morbi quo infusæ sunt, e contrario feruntur in sinistram, et sic inter motum morbi expellentis et inter motum virtutis naturalis ad formam rectam moventis pugna fit, et membrum tractum et retractum inordinate tremit : ita est in anima incontinentium et continentium. Motus enim incontinentium ad contraria sunt passione vincente : motus vero continentium ad recta vincente ratione. Sed in corporalibus quidem id quod perverse motum est membrum, videmus oculis corporeis : in anima vero non videmus. Fortassis autem nihil minus existimandum est in anima quam in corpore, quod videlicet aliquid sit in anima quod sit præter rationem, et irrationale quod est contrarians rationi et obvians. Qualiter autem istæ partes animæ alteræ ad invicem, nihil differt quantum ad præsens negotium. Hoc autem irrationale videtur participare rationem, quemadmodum diximus quia in eo qui est, ducitur a ratione et suadetur. Obedit enim et formatur : quod non faceret, si formam rationis accipere non posset. Amplius autem irrationale quod sobrii est et fortis, non minus irrationale est secundum seipsum : sed tamen forsitan subjectius est rationi quod sobrii et fortis, quam quod continentis est : quia sicut infra in septimo dicemus, sobrius et fortis in toto sunt sani : quia omnia quæ sunt in eo secundum rationem et appetitum, sana sunt et rationi consonant. In incontinente autem et in continente appetitus inferior est et passione tractus.

Videtur itaque ex prædictis et ipsum irrationale duplex esse. Irrationale enim quod plantativum est, nequaquam communicat ratione : impossibile est enim quod aliquam formam rationis recipiat. Concupiscibile vero et universaliter loquendo appetibile sive concupiscitivum et appetitivum quod est in continente et in incontinente, participat aliqualiter ratione, secundum hoc scilicet quod exaudibile rationi, quam non exaudiret, nec ei obediret, nisi formæ rationis capax esset 62] Irrationale duplex.

secundum naturam. Hoc autem ostendit nomen incontinentis : Græce enim incontinens ἀκρατής dicitur, hoc est, *sine dominatu*, vel imperio, vel tentione, ab ἀ quod est *sine*, et κρατέω quod est *supero* vel *dominor* : et tamquam sine imperio dicatur quod non denominatur. Et quod forma est illius domini sui, natum est recipere quod sibi subjicitur secundum naturam.

CAPUT VI.

De collectione omnium quæ dicta sunt, ut videatur quid sit proprium subjectum uniuscujusque virtutis.

Colligamus igitur quæ dicta sunt, et videbimus quod rationale multiplex est, et similiter irrationale. Est enim rationale practicum, quod communiter ratiocinatur de omnibus pertinentibus ad vitam hominis in quantum est homo. Vitam autem dico civilem et ad opera regulatam. Et est utique rationale, quod patris et amicorum dicimus habere rationem : et quod non est practicum rationale : quemadmodum dicimus rationale esse mathemateticorum. Mathemateticorum enim rationale speculativum est. Illud autem quod patris et amicorum est dupliciter. Est enim patris in seipso, et patris in familia suscipiente monita patris. In œconomicis enim dicitur quod pater est in domo sicut rex in regno. Et ideo rationale quod est in patrefamilias, est provisivum domus et procurativum, secundum quod quatuor virtutes, scilicet dispositiva, passiva, chrematistica, et dispensativa, quibus rationabiliter utitur ad domus gubernationem. Rationale autem quod est in familia subjecta in ministris, et uxore, et filiis, rationale est sicut est exauditivum, quod non ad formam propriæ rationis, sed ad formam rationis patrisfamilias obedit, ut ad gubernationem domus. Ergo rationale operativum jam triplex est, Rationi multiple
scilicet practicum, et quod ratiocinatur de conferentibus ad vitam, et rationale paternum quod est provisivum et gubernativum secundum rationem propriam, et rationale obeditivum et exauditivum quod ratiocinatur ad formam rationis patris. Et quartum est rationale speculativum, quod est rationale mathemateticorum. Quia ratio quæ est hominis natura ut homo est, aut comparatur ad extra, aut ad intrinseca subjecta. Si autem ad extra : aut secundum finem speculati veri, aut secundum finem operabilis boni. Et primo modo speculativa ratio est. Secundo autem modo practica. Si vero comparatur ad intrinseca subjecta, est rationale patrisfamilias. E converso autem per comparationem familiæ ad patrem. Et tunc est rationale quod dicitur exaudibile et obedibile. Quoniam enim illud rationale suadetur aliquali ratione ipsa suasio nuntiat quod est secundum se rationale.

Et hoc idem nuntiat omnis increpatio quæ fit ei a ratione. Si enim in forma rationis esset secundum naturam, a ratione nec increparetur, nec suaderetur, nec deprecaretur, sicut nec idem suadet nec deprecatur nec increpat seipsum. Adhuc autem sic secundum naturam susceptibile non esset rationis suadentis, nec increpantis, nec deprecantis, nec suaderetur, nec increparetur, nec deprecaretur. Est enim suasio rationalis inductio Sua.
ad consentiendum. Increpatio autem dura objurgatio non obedientis ad formam Increp o.
rationis. Deprecatio autem amicabilis a Deprec o.
malo irrationabili revocatio : et omnibus his utitur ratio ad concupiscibilem et

irascibilem. Coactiva enim virtute ad eas uti non potest : quia liberæ sunt a coactione propter motum voluntarium qui est in eis : et ideo utitur suasione et increpatione et deprecatione.

Si autem oportet et hoc quod sic obedit dicere rationem habens vel rationale, duplex erit rationem habens. Unum quidem principaliter, et in seipso rationem habens. Aliud autem quemadmodum a patre audibile, sicut diximus. Hoc autem de potentiis animæ diximus : quia in virtute intellectuales et heroicæ et divinæ ad ipsas comparantur, non sicut ad subjectum tantum, sed sicut ad subjecta et causas : et ideo sine istis cognosci non possunt.

CAPUT VII.

De divisione virtutis secundum potentias accepta.

3. Virtus autem per divisionem determinatur secundum hanc differentiam potentiarum. Dicimus enim virtutum quasdam esse intellectuales, intellectuali potentia communiter accepta ad speculativam et practicam. Quasdam autem dicimus esse morales, quæ scilicet ad formam rationis formantur et ordinantur. Sapientiam quidem et intellectum et scientiam dicimus esse intellectuales secundum intellectum speculativum. Prudentiam autem et artem dicimus esse intellectuales secundum intellectum practicum. Liberalitatem autem et sobrietatem dicimus esse virtutes morales ad formam rationis formatas a ratione. Quod autem omnes istæ virtutes sint, et quod tam morales quam intellectuales sint virtutes, hoc modo probatur, quod loquentes de moribus, non dicimus quoniam in more laudabilis sit et sapiens, vel intelligens, vel sciens, sed quoniam in more laudabilis est mitis, vel sobrius : et hoc est quando opera mansuetudinis et sobrietatis, etiamsi sapiens vel intelligens vel sciens non sit, ad formam perficit rationis : sed etiam laudamus eum qui sapiens est secundum habitum, vel intelligens, vel sciens. Omnis autem habitus laudabilis, virtus est, ut diximus. Ergo tam intellectualis quam moralis habitus virtutes sunt. Habitus autem morales Græci vocant ἐθίκος vel ἠθικός. Habent autem duplicem E. Et E quidem brevem scribunt figura qua nos scribimus E. Et si prima littera ἐθικός sit E brevis, sonat *morem* in Latino. E vero longam scribunt figura qua nos M capitalem scilicet duabus lineis æquidistanter descendentibus, quas in medio secant. Tertio orthogonaliter ab una in aliam protracta sit H, et si ab illa incipit ἠθικός tunc sonat Latine *consuetudinem*. Et ideo a quibusdam istæ virtutes dicuntur morales, et a quibusdam consuetudinales : secundum nos autem non est hæc magna vis : quia apud nos et mos et consuetudo fit ex actu voluntario sæpius reiterato. Similiter autem *sophrosinæ* æquivocum est verbum, et aliquando significat temperantiam, aliquando sobrietatem, et aliquando castitatem : unde ubi posuimus sobrietatem, intelligitur etiam temperantia et castitas. Proprie autem Latine sobrietas opponitur luxuriæ, quæ est in comedendo et bibendo. Temperantia autem medium dicit superfluitatis et diminutionis in dilectabilibus innatis. Castitas autem opponitur incestui qui est Veneris. De his autem dicemus in sequentibus. Tractabimus enim de omnibus virtutibus animam perficientibus secundum omnem differentiam rationalis contemplativi, et practici, et paterni, et secundum participationem obediendis dicti.

LIBER II

ETHICORUM.

TRACTATUS I

DE PRINCIPIIS GENERANTIBUS VIRTUTEM IN NOBIS.

CAPUT I

De acceptione virtutum per divisionem.

Duplici autem virtute existente, hac quidem intellectuali, hac autem morali : ea quidem quæ intellectualis est, plurimum ex doctrina habet generationem et augmentum : ideo experimento indiget et tempore. Moralis vero ex more fit : unde et nomen habuit parum declinans a more. In præmissis enim habitum est, quod rationale duplex est, scilicet per essentiam, et participationem. Quod essentialiter est rationale, hoc duplex esse dicimus, scilicet speculativum, et practicum. Et illud quod erat practicum, dupliciter esse diximus, scilicet id quod est paternum, et id quod ad sui similitudinem format subjecta, Et id quod simplex est practicum operabilia decernens et determinans. Id autem quod est per participationem rationale filiale, quod a paterno formam rationis suscipiens. Propter quod irascibilis et concupiscibilis a quibusdam Antiquis distinctæ sunt in irascibilem et concupiscibilem humanas, et irascibilem et concupiscibilem simpliciter, quæ sunt simpliciter potentiæ animæ sensibilis : *humanas* vocantes quæ a paterno et regente formam rationis suscipiunt. Cum ergo humanum bonum quæramus, et omnia ita hominis sint ut homo est,

oportet quod secundum quodlibet istorum bonum et optimum hominis inquiramus.

Adhuc autem secundum documenta in præcedenti libro habita, potentia hominis ut homo est, si dicatur ad summum in summo existens, est in bono et optimo quod est virtus ejus. Oportet igitur quod secundum omnes has potentias secundum bonum et optimum etiam virtutem uniuscujusque bonum hominis determinetur. Quia sicut anima hominis imperfecte cognoscitur, nisi secundum omnes potentias cognoscatur : ita etiam bonum hominis imperfecte scitur, nisi secundum omnem potentiam hominis ut homo est, determinetur. Hujus autem et alia ratio est. In omni enim diffinitione proprietatis incidit subjectum ut differentia et causa. Cum ergo omnes virtutes sint proprietates hominis ut homo est, oportet quod diffiniantur et determinentur secundum differentiam subjectorum, per quæ homo subjicitur virtuti. Et ideo etiam a subjectis illis denominantur. Et ideo in communi dividuntur, quod quædam sunt intellectuales, et quædam morales. Cum autem nihil sit laudabilium bonorum, cujus homo ut homo est non sit causa et dominus, oportet quod tam intellectuales quam morales causatæ sint ab homine ut homo est. Homo autem dominus operationum suarum non est nisi per voluntatem. Intellectu enim bene compellitur ad concedendum verum ex principiis demonstrationum, sed in voluntate penitus liber est et causa sui. Oportet igitur quod etiam virtutes quæ intellectuales dicuntur, secundum quod sunt de numero laudabilium bonorum, a voluntate sicut a causa procedant. Accipiuntur igitur vel volita ad quæ propter honestatem et pulchritudinem propriam ipsorum voluntas inclinatur. Talis enim inclinatio voluntatis laudabilissimum est et pulcherrimum, quod homo facere potest : propter quod Socrates, sicut dicitur in *Phædone*, talibus sedem non nisi in cœlestibus collocavit. Intellectuales igitur virtutes virtutum nomen habere non possunt, secundum quod a rebus extra generantur in anima hominis : quia non sunt a nobis, sed potius a rebus extra habent naturam. Ab inclinatione autem voluntatis ad ipsam formam, accipiunt et nomen et rationem.

Quare virtutes dividuntur in intellectuales et morales ?

In communi ergo dicuntur intellectuales, quæ ut plurimum ex doctrina habent et augmentum et generationem. *Ut plurimum* autem dico : quia quidam ex natura habent, quidam autem multum ex propria inventione, sicut in primo libro per Homerum ostensum est. Pauci autem sunt qui tales sunt : propter quod oportet in pluribus alium talem in animo ponere, ut docuit Homerus, et ad doctrinam illius bonis studere : propter quod non ex toto generatur a doctrina, sed secundum plurimum. Et ex quibus habet generationem, ab eisdem multiplicationem accipit et profectum, quod communi nomine augmentum vocamus. Sicut et in generatione hominis eisdem principiis de quibus generatur homo ex semine, fit puer. Et ulterius agentibus alterando et cibando proficit homo et perficitur. Et sic ex puero fit vir. Propter quod virtus intellectualis experimento indiget et tempore, ex quo sicut ex cibo quodam profectum accipit et perfectum. Experimentum autem vocamus in moribus, secundum quod diffinivit Eustratius dicens, « experientia est alienarum operationum observatio. » Ex his enim is qui docetur primo assumens velut ex quibusdam principiis qui discit, syllogizat. Omnis enim dicere volens ea quæ de pulchris et bonis illustribus viris tradita sunt, diligenter observat magis amplectens in his pulchritudinem et bonitatem quam veritatem. Et si debeat eis inniti sicut principiis, oportet quod examinet ea et ad rem si vera sint, et ad seipsum utrum bene in facultate sua sint, et ad seipsa utrum veram habeant rationem et honorabilium et laudabilium bonorum. Et hæc experientia tempore indiget, sicut omne id quod prodit ab imperfecto ad

Virtus intellectualis experientia indiget et temp.

perfectum. Quamvis enim tempus plus sit causa corruptionis et oblivionis quam generationis et scientiæ, secundum quod est numerus motus, quod in omne id quod movetur distare facit a seipso: tamen secundum ea quæ emergunt in tempore, talis experientia de qua diximus, tempore indiget, quod ex talibus recipit incrementum et perfectum. De talibus autem intellectualibus virtutibus in consequentibus proprius erit tractatus.

Moralis autem virtus ex more vel consuetudine fit. Propter quod et moralis vocatur vel consuetudinalis. Mos enim proprie in actibus exterioribus est in appetibilibus, vel fugibilibus, vel communicativis determinatus. Et non respicit actus interiores, qui sunt secundum operationes intellectus. Et si declinat a more, parum declinat. Totum enim esse a more accipit, sed determinationem eorum circa quæ operatur in more, aliquando accipit ab intellectu practico: et hoc est parum: quia ab illo non bene habet nec virtutis formam, nec materiam, nec rationem, sed potius secundum quod se habet in passione vel communicatione, et bonum et bene dicitur, et virtutis nomen habet et rationem.

CAPUT II.

Quod moralis virtus generatur ex assuetudine.

Nulla virtus moralis natura nobis inest.

Ex his autem quæ dicta sunt manifestum est, quoniam neque una moralium virtutum per naturam nobis insit sive generatur. Nullum enim natura existentium aliter assuescit, puta lapis qui naturaliter deorsum fertur, non utique assuescit sursum ferri sive moveri, etiamsi decies millies aliquis sursum jaciat lapidem, et sic velit eum assuefacere: neque ignis sursum, nunquam assuefiet deorsum ferri. Quamvis enim aliquando titio ardens descendit cum flamma, non propter hoc ignis per se descendit: quod enim in titione descendit, hoc est, quia sequitur propriam naturam. Talis igitur motus non per se, sed per accidens est igni conveniens. Similiter autem est in aliis. Nihil enim eorum quæ aliter innata sunt secundum formam propriam et naturam, aliter itaque ad contrarium naturæ suæ assuefiet, neque præter naturam. Infiunt virtutes in nobis, sed innatis quidem nobis eas suscipere: infiunt nobis perfectis per consuetudinem. Si enim virtutes morales in nobis essent ex principiis naturalibus, non moralem scientiam inquireremus: quia ex scientia *physicorum* perfecta traderetur doctrina de ipsis, sicut de virtute oculi, vel de virtute auditus. Similiter si ex formis naturalibus in nobis esset virtus secundum esse

perfectum, operationes virtutum dominio nostro non in toto subjacerent, sicut nec operatio visus, vel auditus. Sono enim facto de necessitate fit auditus, vel illuminatione facta ad visum de necessitate fit immutatio visus. Similiter ergo esset in omnibus virtutibus : et sic non essemus domini operationum nostrarum.

Adhuc autem quidquid per naturalem formam determinatum est et perfectum, de necessitate habet ea quæ conferunt formam illam, quæ sunt operatio propria, et motus proprius, sicut in VIII *Physicorum* determinatum est : propter quod nulla consuetudine transponi potest ad contrarias operationes vel motus vel loca. Si ergo homo ex solis naturalibus perfectionem haberet virtutum, nunquam posset fieri malus, nec unquam aliquid posset operari ad malitiam : sicut lapis nunquam potest operari nisi secundum gravitatem, nec ignis nisi secundum levitatem.

Sumus natura nati suscipere virtutem.

Ex altera parte si non essemus natura nati suscipere virtutem, ita quod virtutum inchoatio ex ipso ordine rationis ad bonum non esset in nobis per naturam, non essemus susceptibiles virtutum, sicut nec asinus, nec bos. Nullius enim rei per naturam susceptibilis est anima hominis nisi cujus inchoatio per modum cujusdam seminis et instrumenta sunt in ipsa, sicut patet in intellectualibus virtutibus, quarum prima semina sunt lumina intellectualia ab intellectualitate prima procedentia. Instrumenta autem sunt prima principia, quæ sunt communes animi conceptiones, quas quisque probat auditas, ut dicit Boetius. Et si ista non essent in nobis, nullo studio efficeremur sapientes vel scientes. Hæc enim rationem intellectui proprium subjectum faciunt virtutum intellectualium. Similiter igitur oportet quod sit in moralibus, quod scilicet secundum inchoationes et prima principia in nobis sint per naturam, ut simus susceptibiles earum. Hoc autem Avicenna probat satis pulchre, ostendens quod in nullo animalium præterquam in homine statim ab ineunte ætate et teneris unguibus est verecundia turpitudinis et gloria honestatis. Verecundia autem hæc et gloria non procedit, nisi ex inclinatione appetitus naturali ad bonum honestum. Inclinatio autem non est nisi per assimilationem. Assimilatio autem non est nisi per convenientem formam cum honestis et bonis. Honesta igitur et bona per inchoationem sunt in anima. Hujusmodi etiam signum est, quod in omnibus moralibus medium determinatur ad nos. Oportet ergo aliquid esse in nobis, quod sit prima mensura medii : nihil autem mensuratur nisi per aliquid suæ naturæ simplicissimum et primum. Illud ergo quod est in nobis aliquod est quod est de natura medii virtutis simplicissimum et primum, per quod innati sumus suscipere virtutes.

CAPUT III.

Qualiter per consuetudinem virtutes generantur?

Eorum ... nobis ... ra in ... pote ... prius ... nus ... redd ... operati...

Ex dictis igitur patet, quod quæcumque quidem natura nobis adveniunt secundum perfectionem formæ materialis, horum potentias perfectas per naturales habitus primo in nobis ipsis habentes, et postea operationes perfectas reddimus ex potentiis illis perfectis procedentes, et per consuetudinem ipsas non accipiamus, quod in sensibus manifestum. Non enim ex multoties audire sensum auditus acci-

pimus, sed modo sensum auditus prius ex natura habentes, usi sumus audiendo in operationibus auditus. Auditum autem habuimus non utentes, sive ab usu, sed per naturam. Virtutes autem morales non habuimus, sed potius accepimus operantes et ab usu operationum. Unde prius in talibus est usus operationum, et potius hæc acceptio virtutum : sicut tamen prius est effectu, quemadmodum et in aliis artibus ea quæ oportet nos discentes facere et perfectionem ipsam, discimus ea, hæc non per doctrinam, sed facientes discimus usu factionum. Verbi gratia quia ædificantes factionum usu ædificatores fiunt, et citharizantes usu citharizationis fiunt citharistæ. Sic igitur et justa quidem operantes usu operationis justorum justi efficimur, temperata autem facientes usu factionis temperatorum efficimur temperati, et fortia facientes usu fortiorum efficimur fortes.

ens dupliciter.

Cum enim in anima sit duplex agens, agens scilicet primum, et proximum. Agens primum est intellectus practicus ad morales virtutes. Agens autem proximum est appetitus ratione participans per voluntarium, cujus principium est in ipso consciente singularia, in quibus est actus. Et in forma illorum primi scilicet et proximi agentis, operatio egrediens generativa est virtutis : sicut et calidum, et frigidum, et humidum, et siccum, forma primi informati informata de potentia ducunt ad actum omne quod generatur. Non ergo operatio secundum quod circa passionem est, generat virtutem, sed potius secundum quod informata sit sic forma primi et activi intellectus, et forma proximi elicientis operationem, quod est appetitus formam rationis participans. Sicut enim generans univocum efficitur generati, et generatio erit per se et non secundum accidens.

Quorumcumque autem potentiarum talis est generatio habituum, horum potentias et perfectas ad operationem et habitibus stantes sicut in ultimo suæ virtutis non habemus extra naturam, sed per operationes acquirimus. Unde in talibus quamvis potentia naturalis sit, ex natura tamen actus et complementum est in operationibus. Et ideo operationes procedunt sicut causa, et complementum sequitur. Unde in talibus potentia præcedit actum tempore in eodem, quamvis in diversis actus potentiam præcedat et tempore et ratione et substantia : sicut et in omni natura stat ordo iste. Intellectus enim practicus est in actu perfectissimo et primo sed indistincto, formam rationis participans est in inchoatione actus : et ideo informat operationes ad actus generationum. Sed in ipso appetitu qui formam accipit virtutis, prior potentia quam actus. Et propter hoc dicit Aristoteles in III de *Anima* [1], quia sicut omnium natura est aliquid agens quod est omnia facere, et aliquid patiens quo est omnia fieri : ita et in anima istas oportet accipere differentias. Ubicumque autem in eodem prius est completio per actus agentis quam sit operatio, ibi potentias habemus per naturam, et complementa eorum non accipimus per operationes. E converso autem est in his in quibus complementa per operationes accipimus. In his quidem possibilitatem imperfectam habemus per naturam, sed ad actum et complementa perducunt operationes per formam quam accipiunt ab agente primo et ab agente proximo.

Testatur autem huic etiam hoc quod fit in civitatibus, quæ secundum optimas urbanitates sunt ordinatæ. Legumlatores enim bonos cives student facere, assuefacientes eos ad opera bona, supponentes quod ex operationibus bonis virtus civilis innascitur. Hæc enim voluntas omnis legumlatoris, quod videlicet cives bonos per operationes bonas efficiat. Quicumque vero legumlatores non bene hoc fa-

Legumlatores student cives assuetudine bonos efficere.

[1] Aristoteles, In III de Anima, tex. et com.

ciunt, peccant corrumpentes, sicut sunt leges tyrannorum et latronum ad mala assuefacientes suos per malas operationes. Et differt horum civilitas a civilitate quæ simpliciter civilitas est, sicut differt bona civilitas a mala. Bona enim civilitas contractiva est et perfectiva est civium in bono. Mala autem corruptiva est in contrariis.

Objectio. Si autem aliquis objiciat, quod in omni eo quod est ejusdem naturæ, est principium, medium, et extremum, sicut patet in omni motu et omni generatione: et sic videtur principium, medium, et extremum in generatione virtutis esse ejusdem naturæ: eo quod, sicut dicit Averroes, motus non est nisi forma post formam: et cum principium virtutis sit in natura, videtur et medium et extremum esse in ipsa: et sic virtus videtur esse forma naturalis et non acquisita. Adhuc autem omne quod secundum naturam educitur de potentia ad actum, eductum non est additum, sed potius unum cum eo quod fuit in potentia: et secundum hoc virtutes morales non sunt additæ potentiis, sed unum cum ipsis: quod multi negant dicentes virtutes esse in prædicamento qualitatis secundum illam speciem, quæ dicitur dispositio et habitus. Potentias autem non ponunt in eadem specie, sed potius in naturali potentia vel impotentia.

Responsio. *Dicimus* ad hæc quod in veritate essentia virtutis una est in principio, medio, et extremo, sed esse non est unum. Et bene concedendum est, quod essentia virtutis intranea est naturæ per essentiam, sed non est intranea secundum omnem modum: sed per esse potentiale est unius, et esse perfectionis accipitur ab operationibus: sicut et in omni natura forma per essentiam est intus, et esse essentiale per profectum animæ et perfectum accipitur ab operatione principiorum naturæ. Hoc etiam modo dicimus per esse additas potentiis, sed non per essentiam. In essentia enim idem est quod fuit in potentia et quod est in actu: et ideo dicit Aristoteles quod est unum, et non multa. Et quod dicunt virtutes esse in prædicamento qualitatis, et ad illam speciem quæ est dispositio vel habitus, potentia autem est in specie quæ dicitur naturalis potentia vel impotentia: penitus rude est quia nihil prohibet idem, secundum diversum esse quod habet, in diversis esse prædicamentis et in diversis speciebus prædicamentorum. Et sic potentia ut potentia est in specie quæ est naturalis potentia vel impotentia. Potentia autem secundum esse quod habet formæ inchoatæ vel perfectæ, est in specie dispositionis vel habitus: imo (quod plus est) aliquid secundum id quod est, et secundum esse qualitas est, sicut ipsum rationale est per id quod est, substantia est sicut principium substantiæ substantia est. Per esse autem qualitas est: quia per esse quod habet in homine, homo qualis dicitur secundum quod per ipsum homo est rationalis: et secundum hoc esse nihil prohibet ipsum accipere in diversis diversum modum incrementi et perfectionis: cum tamen secundum quod substantia est hominis, ab omnibus æqualiter participetur: et sic est in omni forma naturali: sic etiam rationale per id quod est, unum est imperfectum et perficiens et perfectum. Virtus autem ejus est secundum quod perfectum est, et ideo virtus rationis acquisitum esse dicit rationis et non essentiam acquisitam.

CAPUT IV.

Quod omnis virtus ex eisdem diversimode se habentibus et generatur et corrumpitur.

3. Ad intelligentiam autem præhabitorum adhuc dicimus, quod ex eisdem operationibus, et per eadem objecta moventia contrario modo se habentia, et fit et generatur omnis virtus eorum et corrumpitur : similiter autem et ars. Hoc autem patet per inductionem : ex citharizare enim et boni et mali fiunt citharistæ. Proportionaliter autem loquendo sic etiam fiunt et boni et mali ædificatores, et omnes reliqui artifices. Ex bene quidem ædificare boni fiunt ædificatores, ex male autem ædificare fiunt mali. Si enim imbuuntur veris artis principiis, quorum collectio ad finem artis recte tendit et operatur in forma illorum principiorum, boni fiunt artifices. Si autem imperfecte imbuantur, imperfectæ erunt operationes eorum, et ars imperfecta, et similiter artificiatum : et si contrariis principiorum imbuantur, in operatione errabunt, et finem artis non consequentur. Propter quod in laudibus discipulorum laudes inducuntur præceptorum a quibus imbuti sunt. Præceptores autem dicimus eos qui sine errore secundum veritatis lineam ad finem artis præcepta artium tradiderunt. Si enim non se sic haberet res, nihil utique opus esset docente, sed omnes fieret utique boni et mali statim ab ipsa natura. Sic utique in virtutibus se habet. Operantes enim quæ in communitatibus sunt, quibus communicamus ad homines, efficimur, hi quidem justi, hi autem injusti. Justi quidem secundum æquale in lucro et damno, injusti autem secundum inæquale. Operantes enim quæ in periculis et assueti timere vel confidere vel audere, efficimur, hi quidem fortes, hi autem timidi. Similiter autem et quæ circa concupiscentias habent et iras operantes contrario modo, hi quidem efficiuntur temperati et mites, hi autem intemperati et iracundi sive immites, qui asperi dicuntur et spinosi, qui ex propriis vicinis in alios provocant, et provocantur ab alienis. Hi quidem igitur et sic conversati in operationibus efficiuntur boni. Alii autem ex sic hoc contrario modo conversantibus efficiuntur mali. Et omnino et uno utique universali sermone loquendo ex similibus operationibus bonis vel malis habitus fiunt boni vel mali : quapropter oportet operationes animales reddere, ut ad debitam qualitatem operationes formentur : quia secundum differentias operationum sunt differentiæ habituum. Non parum ergo differt sic vel sic, bene scilicet vel male ex juvene confestim assuefieri per operationes, sed multum differt. Magis autem omnem facit differentiam, quia profectus et perfectum virtutis totum accipitur ex illo. Exercitium enim, ut dicit Victorinus, causa potestatis est in omni potentia operativa : quia sicut in universalibus potentia primo fluctuat non coadunatis virtutibus subjecti : ita est de omni potentia operativa, quod non coadunato habitu in ipsa fluctuantes et imperfectæ sunt operationes illius. Successivis autem exitibus operationum continue adunatur habitus, et semper perfectiores reddit operationes : et omne quod pertinet ad habituum coadunationem, consuetudo facit frequenti operatione.

tus mo- is opera- nibus ge- neratur.

raeceptor uid sit?

CAPUT V.

Quæ qualitates attendendæ sunt in operationibus quæ generant virtutes.

Quinque qualitates operationum generantium virtutem.

Quinque autem sunt qualitates quæ attendendæ sunt in operationibus quæ generantur per virtutes. Quarum prima est, quod operatio sit ad rectam rationem. Secunda, quod licet nihil stans, habeat satis auxilii ad hoc quod boni sit susceptibilis. Tertia est, quod sit operatio ad medium ordinata, et excellentia et defectu corrumpatur. Quarta est, quod talis sit operatio ex qua virtus fiat et in qua virtus perfecta permaneat. Quinta est, quod talis sit operatio quæ in operante semper gaudium faciat vel tristitiam.

4. Et hoc manifestabimus per singula. Quod enim secundum rationem rectam debeat esse facta, per hoc patet : quoniam præsens negotium non contemplationis gratia est, quemadmodum alia negotia ad perfectionem speculativi intellectus ordinata. Non enim ut sciamus quid est virtus scrutamur, sed ut boni efficiamur : quia nullum utique esset proficuum ejus. Quid enim in rebus considerare, est considerare veritates rerum ? Idem enim est principium sciendi rem secundum veritatem ipsius, quod est principium esse rei : et hoc in virtute nullius est utilitatis. Problematum enim secundum doctrinam *Topicorum* non sunt nisi duæ differentiæ, secundum scilicet quod ad nos referuntur. Volumus enim quædam scire per se, quædam autem propter alterum ut adminiculantia ad illud. Naturalia enim et mathematica volumus scire propter se : logicalia autem volumus scire propter alterum. Per modum enim quem habet logicus, adminiculantur ad illa. Sed consideratio virtutis contemplativa accepta secundum principia veritatis in esse virtutis et essentia, non sunt problemata quæ desiderentur propter se sciri, nec sunt adminiculantia ad aliud, eo quod modum logicæ non habent. Nullum igitur esset proficuum talium problematum perscrutatio. Oportet igitur quod in ratione boni per nos operabilis omnes accipiantur rationes virtutum. Accipiuntur ergo ad finem boni, non ad finem veri : non contemplationis gratia quæruntur, sed ut boni fiamus. Necessarium est igitur scrutari ea quæ circa nostras operationes sunt, qualiter, hoc est, in qua forma qualitatis operandum est eas. Hæ enim operationes sunt dominæ, quod etiam habitus ex operationibus nati fiant hujus qualitatis, quales sunt operationes, quemadmodum dicimus in antehabitis.

Necessarium est hic considerare qualiter operationes agendæ sint.

Prima qualitas.

Dicamus ergo quod prima qualitas in operationibus attendenda, est secundum rectam quidem igitur rationem operari eas. Hoc enim quidem commune est omni operationi generativæ virtutis : et hoc pro supposito habeatur : quia hoc in sequentibus pro suppositione utemur in toto tractatu virtutum. Dicetur autem posterius et de hoc, et etiam quid est recta ratio, et qualiter recta ratio se habet ad alias virtutes morales quæ medium habent quoad nos. Determinavimus enim, quod in omni generatione est aliquid generans primum quod est in actu puro et simplici, a quo generantia proxime formam accipiunt agendi, ut generantum ad actum deducant aliquo modo primo per similem agenti. In moralibus autem diximus hoc esse intellectum praticum vel rectam rationem, quod semen boni dat ei quod participat aliqualiter ratio-

nem. Operationes autem per rectam rationem elicitæ, sunt quasi principia elementaria et elementaria agentia quod id producatur in actum quod in potentia est in ratione participata. Cum ergo omnia talia non sunt educentia de potentia ad actum in quantum sunt operationes, sed potius in quantum recta forma rationis est in eis, constat quod forma rectæ rationis prima et communis qualitas est omnium eorum quæ elementaliter generant virtutem. Hoc igitur deinceps pro suppositione teneatur. In sexto autem hujus scientiæ libro, ibi ex intentione et subtiliter dicemus qualiter recta ratio forma prima est generans virtutem, et determinabimus quæ sit recta ratio in seipsa, et qualiter se habeat ad virtutes alias participata ab ipsis.

5. Secunda qualitas.

De secunda autem qualitate investitiganda illud præconfessum sit ex omnibus quæ in primo libro determinavimus, cum de materia et modo et auditore istius scientiæ scrutaremur : quoniam omnis qui de operabilibus est sermo, typo et non secundum certitudinem debet dici, quemadmodum etiam in principio prooemiali istius scientiæ diximus : quoniam scilicet secundum materiam sermones expetendi sunt. Diximus etiam quod ea quæ sunt in operationibus nostris, justa scilicet et casta, et quæ sunt conferentia nobis ad vitam, nihil stans habent : quemadmodum neque stans aliquid habent, ita ut videantur lege esse posita, et non natura. Tali autem sive in tali qualitate existente universali sermone de moribus, oportet quod sufficiant typicæ qualescumque ostensiones.

Adhuc autem sermo qui de singulis est virtutibus et operationibus et hominibus et humanis viribus non habet certitudinem, si in universali tremit, multo magis tremit quando singularibus adaptatur. Neque enim sub arte perfecta communi, neque enarratione determinata quæ certa sit, cadere potest. Quia quod uni convenit, alteri nullo modo conveniens est. Hoc autem adhuc magis manifestum est, quia oportet ipso operantes diligenter intendere ad ea quæ sunt ad tempus et temporis differentias. Ea enim quæ in quocumque tempore magis valent, magis sunt eligenda. Intendendum igitur est ad temporis differentias, quod quemadmodum in medicinali et gubernativa se habet. Ad ætates enim hominum et ad qualitatem quartarum anni et qualitates horarum criticarum, in quibus humores moventur, digeruntur, et maturantur. Et ad qualitatem temporum quibus mare non in contrarium navigationis ebulliat, sed potius motum navigationis augeat, respicit gubernator : propter quod bona navigatio vocatur.

Quamvis igitur talis sit sermo præsens de moribus, tamen tentandum auxiliari. 6.
Quod enim perfecte juvare non possumus ad summum, non propter hoc negligere volumus, sed potius tentando et conando ponemus ipsum in bono quo possumus. Auxilium autem nullum recipit, nisi quod ad minus secundum singulos reducibile est ad rationem rectam, non in universali, sed ad singulos determinatam. Determinabilitas igitur sermonis ad rectam rationem singulorum qualitas secunda est considerata in operationibus generantibus virtutem : cujus qualitatis si contrarium inveniatur, corruptiva erit genere, et nullius boni generativa. Propter quod dicit Avicenna quod secundum prudentiam oportet operari operationes per quas assuefiamus ut fiat et sit in nobis habitus virtutis.

CAPUT VI.

De tertia et quarta qualitate operationum.

Hoc autem principium est speculandum et principaliter, quoniam talia in quibus nostræ sunt operationes innata sunt et ab indigentia et a superabundantia corrumpi : sed quia hoc in virtutibus animæ non est manifestum, eo quod quædam illarum organicæ non sunt : propterea oportet nos de immanifestis et occultis loquentes, manifestis signis et testimoniis uti sumptis de virtutibus corporalibus : quemadmodum in fortitudine quæ est robur corporis, et sanitate quæ est complexionantium et componentium temperantia harmonica, videmus ad sensum. Superabundantia enim gymnasia et deficientia corrumpunt fortitudinem quæ robur est corporis. Gymnasia enim luctæ sunt et pugnæ, quæ cum labore fiunt. In Græco γυμνάσιον, Latine *luctam* sonat : et si lucta multitudine et violentia excedat vires luctantis, cum labor colligativus fit,sicut dicitur in libro *Somno et Vigilia*, liquescit virtus et spiritus luctantis, et virtus corrumpetur, si omnino deficiat tunc ad membra virtus, et spiritus non extenderetur, et congelabuntur in seipsis, emollesceret luctator et deficeret fortitudo ejus. Similiter autem est et in sanitate quæ est quædam temperantia corporis : quia potus et cibus amplius et minus effecti quam sit proportio sanitatis, corrumpunt sanitatem. Quæ autem commensurata sunt sanitati, et faciunt sanitatem si non est, et augent si imperfecta est, et salvant ab alterantibus si perfecta est. Ita ergo et in temperantia et in fortitudine quæ sunt virtutes animæ, et aliis virtutibus moralibus se habet. Qui enim omnia timet et fugit ex consuetudine, et nihil periculorum sustinet, timidus efficitur. Eo enim quod protendit spiritum ad aliquid difficile aggrediendum vel sustinendum, retractus congelatur spiritus et efficitur timidus. Et qui nihil omnino timet, sed ad omnia pericula vadit intrepidus ex assidua protensione caloris et spiritus ad ardua et periculosa, efficitur audax præcipiti et stulta audacia. Similiter autem et qui omni voluptate petitur, et neque ab una recedit, propter assiduam protensionem caloris et spiritus in desiderabilia, efficitur intemperatus dementi et amenti concupiscentia. Qui autem omnes voluptates fugit, quemadmodum illi qui dicuntur insensibiles, similes sunt radicibus arborum vel aliorum vilium vitam miseram sustentates, et nullum sensum delectationis in humanis habentes. Hoc autem non fit : quia temperantia et fortitudo corrumpuntur tam a superabundantia quam a defectu, a medietate autem salvantur. Qualitas igitur tertia in operationibus quæ generant virtutem, considerata est, quod ad medium reducibiles sint, medium (inquam) factivum et augmentativum virtutis. Tertia q[ualitas].

7. Quarta vero qualitas est, quod in talibus operationibus non solum generationes et augmentationes et corruptiones fiunt virtutum tamquam ex eis et ab eisdem in genere, sed quod etiam operationes virtutum postquam generatæ sunt, in eodem genere erunt. Etenim in aliis manifestioribus et corporalibus virtutibus ita se res habet, puta in fortitudine corporali. Fit enim hæc ex multum cibum sumere, et multos labores sustinere: Quarta q[ualitas].

et factus jam fortis, maxima potest facere. Ita autem et in virtutibus animæ se habet. Ex recedere enim a voluptatibus sive ab excellentiis voluptatum efficimur temperati, et effecti jam temperati, maxime possumus recedere ab his voluptatibus. Similiter autem in fortitudine. Assueti enim contemnere terribilia et sustinere ipsa, efficimur fortes, et jam fortes effecti, maxime poterimus sustinere terribilia. Sed hæc est differentia, quod imperfectæ sunt operationes virtutem generantes, quamvis ex imperfectione non generent, sed ex actu quem accipiunt a primo generante, qnod est intellectus practicus. Operationes autem virtutem sequentes ab ipsa virtute elicitæ sunt perfectæ secundum formam virtutis. De his autem in præcedentibus satis dictum est.

CAPUT VII.

De quinta qualitate quæ est signum jam generati habitus.

8. ...nta qualitas.

Signum autem oportet faceret habituum generatorum supervenientem voluptatem seu delectationem vel tristitiam in operibus. Qui enim recedit a corporalibus voluptatibus sive delectationibus, et hoc ipso recessu gaudet, est temperatus : qui tristatur in ipso recessu et absentia delectabilium, est intemperatus : quia voluntate delectabilibus fruitur, quamvis opere molestus recedat. Et qui quidem sustinet pericula, vel ipsa sustinentia gratia boni gaudet vel non tristatur, est fortis : qui autem tristatur, ita quod tristitia deducitur, ut bonum propter quod patitur, periclitari mallet quam tristitias pati ex periculis, timidus est.

Virtus moralis circa voluptates et dolores versatur.

Circa voluptates autem quas habet quis fruendo præsentia delectabilium, et circa tristitias quas habet in delectabilium absentia, est moralis virtus. Propter voluptatem quidem enim qua frui desideramus, mala operamur, libidine voluptatis allecti. Per tristitias autem quas concupiscimus in absentia delectabilium, a bonis recedimus : eo quod bonum circa difficile sit : et quamvis bonum desideremus secundum rationem, tamen propter sensuum difficultatem recedimus ab ipso : propter quod oportet ad qualitatem virtutis duci confestim ex juvenibus, ut Plato ait. Habentium enim symbolum faciliter est transmutatio. Et ideo prima naturæ habilitas facilius transponitur in bonum, quam natura disposita per contrarium. Et ideo oporteret ab ineunte ætate et teneris unguibus et gaudere et tristari in quibus oportet. Recta enim disciplina hæc est virtutis consuetudinalis : quemadmodum etiam Poeta dicit [1],

Quod nova testa capit, inveterata sæpit.

Habitus enim generatus, eo quod de potentia naturæ eductus est, et ideo perfectus, connaturalis et propria perfectio est potentiæ. Connaturalis autem est propria forma quæ nullo modo impeditam

[1] *Horatius* scilicet, qui etiam in alio loco ait :

Quo semel est imbuta recens, servabit odorem
Testa diu.

habet generationem. Non enim impeditur nisi ex permixtione potentiæ et privationis, quæ privatio ex contrariis causatur admixtione : et si admisceatur adhuc contrarium, non est perfectus habitus et purus. Ponitur autem esse perfectus habitus et purus. Igitur nulli contrariorum immixtus. Cum ergo de se per substantiam sit habitus operativus, sine impedimento erit in omni operatione sua : et quia connaturalis est, natura congaudet ut convenienti et in tali delectatur operatione. Si vero tristatur, connaturalis non factus, sed potius habitus vitii vel passione in contrariam formam natura inclinata est. Et ideo in dissimili e contrario contristatur natura, sicut ægrota et corrupta. Morales enim virtutes secundum potentias sensibiles insunt. Et ideo oportet harmonicas esse virtutes et operationes ad medium harmoniæ determinatas : et si excellant et deficiant, adhuc corrumpunt et naturam et virtutes.

Istæ igitur qualitates in operationibus virtutum considerandæ, quarum prima accipitur secundum operationem relatam ad formam primi generantis secundum actum. Ultima autem secundum compositionem operationis ad virtutem generatam. Tres autem mediæ accipiuntur secundum ea quæ considerantur in ipsa operatione. Si enim consideratur operatio in se secundum possibilitatem quam habet ad formam rationis, est qualitas secunda. Si autem consideratur secundum rationem medii, est qualitas tertia. Si vero consideratur secundum similitudinem quæ est in ea secundum convenientiam formæ primæ generantis ad generatam et perfectam virtutem, est qualitas quarta. Cum enim similes formæ similium sint operationum, et forma generata conveniens sit formæ primi generantis, sequitur necessario, quod generata virtus ex eisdem operationibus sit secundum convenientiam formæ, ex quibus generata est secundum formam et actum primi generantis.

Dubitat[io] prima.

Quærit autem forte aliquis, si ex frequentibus operibus virtus generatur, et frequentia opera divisa sunt et tempore et substantia, utrum divisa sint quæ in potentia relinquuntur, ex sic divisis operibus? Si enim divisa sit virtus, habitus videtur esse constitutus ex multis divisis et discretis. Si autem unum sunt et conjunctum : tunc unum et indivisum relinquitur ex multis divisis tempore et substantia, quod est contra omnem intellectum.

Secund[a].

Adhuc autem cum operationes omnes unum sint in forma primi generantis, quod est recta ratio, et ejusdem formæ erit dispositio quod relinquit operatio prima, cum eo quod relinquit operatio secunda et tertia, et sic deinceps, et omnes istæ dispositiones erunt in eadem potentia animæ. Secundum idem ergo in eodem secundum idem multæ formæ sunt ejusdem speciei, quod omnis abhorret intellectus.

Solut[io].

Hoc autem secundum præinducta non est difficile solvere. Sicut enim dicit Avicenna in *Sufficientia*, in omni eo quod exit de potentia ad actum in tempore continuo et non subito, est forma post formam secundum esse et esse, et non secundum essentiam et essentiam : et ideo sicut in naturis principia disponentia materiam, frequenter iterantur super naturam, et non divisa relinquunt secundum eamdem formam ad priorem, et dominationem actuum secundum esse et esse educunt, donec in ultimo sui educunt ad perfectum et purum : ita et frequentium operationum rationabile, quod diximus esse seminarium virtutum deductum ad perfectivum virtutum : et ideo non relinquunt in substantia diversa secundum essentias, sed secundum esse tantum : et quia etiam illud esse est imperfecti exsequentis aliquid ad actum, omnia illa esse uniuntur in ultimo et perfecto esse, quod esse est secundum actum purum, et determinatum non est esse existentis in potentia.

Ad pr[imum].

Quod ergo dicitur, quod operationes

tempore et substantia divisæ sunt, hoc est verum de substantia materiæ operationum, sed non est verum de substantia formæ. Omnes enim agunt et generant in substantia et forma primi generantis : et id quod relinquunt in substantia, non est esse et esse quod divisum sit per formam, sed est esse et esse, ita quod ulterius secundo est in potentia ad sequens et perfectum et determinatum. In potestate autem simpliciter sunt unum et non multa nisi secundum potentiam.

Ex hoc patet solutio sequentis : et secundum hoc non idem secundum idem subjectum erit diversorum, sed potius unius et ejusdem, quod secundum continuum tractum de potentia ad actum potentialiter fuit in esse et esse. Et hoc nihil est inconveniens. Hoc enim secundum eumdem modum in omni natura est generabilium et corruptibilium.

CAPUT VIII.

Quod omnis virtus est circa delectationes optimorum operativa.

9. Si autem virtutes sint circa actiones et passiones, sicut diximus, ad omnem passionem et ad omnem actum si connaturales sunt, vel ad similitudinem connaturalitatis per consuetudinem redactæ, sequitur delectatio vel tristitia, etiam propter hoc utique consequens erit virtutem moralem esse circa delectationes et tristitias. Hoc etiam demonstrant pœnæ factæ propter delectationes, scilicet tristitiæ : pœnæ enim quædam sunt medicinæ. Medicinæ autem per contrarium innatæ sunt fieri. Repletus enim vacuatur, vacuus impletur, et infrigidatus calefit, et e contrario, et sic est in aliis. Et ita faciunt legumlatores. Volentes enim cives a quibusdam delectationibus prohibere, ponunt tristitias ad operationes delectationis per diversa genera tormentorum : et volentes pro movere ad operationes quæ sibi sunt tristes, adjungunt delectationes præmiorum vel laudum : quod non facerent, nisi virtutes essent circa tales delectationes vel tristitias.

Adhuc autem, sicut in antehabitis paulo ante diximus, omnis animæ habitus a quibuscumque operationibus innatus est fieri deterior et melior circa contrarias formas acceptus ad easdem, et circa easdem naturam habet operandi. Propter voluptates et tristitias omnes pravi fiunt vel boni, scilicet in prosequendo has vel fugiendo aliqualiter secundum quod non oportet, vel quando non oportet, vel ut non oportet prosequendo vel fugiendo, vel qualiter actione recta rationabiliter determinantur istæ circumstantiæ. Et ideo Stoici virtutes esse dicunt impassibilitates quasdam et quietes, quamvis non in totum bene dicant, propter quod simpliciter vel passibilitates et quietes, cum virtus moralis non sit passionum ablativa, sed moderativa. Non ergo quietes sunt simpliciter vel passibilitates, sed secundum quid : quia scilicet pati non permittunt ut non oportet quando non oportet: et quæcumque alia talia de circumstantiis rhetoricis apponi consueverunt. Supponatur ergo vitus esse talis quæ moralis dicitur, circa voluptates vel tristitias sensibiles optimorum operativa. Malitia virtuti opposita, quæ vitium est, per contrarium malorum est operativa. Delectationem autem hic vocamus omnem appetitus diffusionem et fructum super id quod reputat conveniens sibi. Tristitiam autem dicimus omnem contractionem appetitus, vel quæ ex absentia talis delectabilis causatur, vel ex præsentia contrarii. Virtus

Delectatio quid ?

Tristitia ?

enim moralis delectationum et tristitiarum moderativa est et ordinativa, et ex talibus nata est fieri melior et deterior per contrarium modum se habentibus : nec facit quod simpliciter passiones non sentiantur, sed quod non sentiantur ad rationis deductionem, et hoc est quod non sentiantur nisi quando oportet et quantum oportet, et sic de aliis circumstantiis operationum. Virtus igitur quamvis non simpliciter operetur optima : tamen circa illas delectationes, circa quas etiam optimorum est in genere operativa.

Hoc autem et alia ratione probatur. Fiet enim utique hoc manifestum etiam ex his quæ adhuc dicturi sumus ex eisdem : tribus enim existentibus quæ circa electiones attenduntur, et tribus quæ attenduntur in fugis. In electionibus quidem conferente delectabili, et tribus contrariis quæ attenduntur in fugis, malo scilicet, et nocivo, et tristitia, circa omnia hæc quidem bonus secundum omnem virtutem directivus est, malus autem perversus. Quicumque enim eligit per rationem eligibilia, disponit et ponderando ordinat quid cui præferendum sit. Hoc autem faciens vel inspicit ad rationem boni simpliciter, vel ad rationem boni sibi ut nunc, vel ad rationem conferentis ad utrumque istorum, vel ad alterum conferentis : aut vel boni simpliciter, vel ut non factivum, vel contrarii prohibitivum. Ergo in electione non nisi triplex ratio boni consideratur, boni scilicet simpliciter, et boni delectabilis, et boni conferentis. Et cum fuga non sit nisi mali vel simpliciter, vel sibi, vel adminiculantis ad utrumque vel ad alterum, oportet quod fugiens in fugiendo, aut consideret rationem mali simpliciter quod opponitur bono simpliciter, aut rationem tristis quod opponitur delectabili, aut rationem nocivi quod opponitur conferenti. Omnis ergo virtus quæ est electivus habitus, est circa delectationes boni delectabilis et conferentis, optimorum operativa, et circa tristitias mali tristis et nocivi nihilominus operatur optima, maxime tamen circa delectationem est. Et quia magis difficile est moderari delectationem : communis enim hæc omnibus animalibus est, et in hominibus secundum animalitatem connaturalem radicata, et est etiam communis omnibus quæ sub electionem assequuntur, hoc est, bono delectabili et conferenti. In quolibet etenim horum est delectatio. Bonum enim et conferens delectabilia esse videntur. Bonum quidem ex propria natura, conferens autem in quantum est factivum boni. Tristitia autem non sic in animali natura radicata est, et nihil sub electionem alicujus animalis assequitur. Et ideo facilius est moderari iram quæ nec secundum naturam est nec secundum electionem, quam moderari delectationem quæ in utroque istorum secundum omnem modum radicata est. Adhuc autem ex puero omnibus nobis delectatio connutritur et non tristitia : propter quod etiam ex consuetudine, et non tantum ex natura arduum est conterere hanc passionem vitæ comparatam.

Difficilius est moderari delectationem quam iram.

Adhuc autem quia omnes nostras operationes regulamus secundum delectationes et tristitias : propter majores enim delectationes et quidem magis et ferventius et instantius operamur, et propter majores tristitias magis ab operationibus retrahimur secundum omnem viam humanæ conversationis. Propter hoc ergo necessarium est, quod omne morale negotium sit circa delectationes et tristitias : non enim parum est bene vel male gaudere vel tristari in operationibus. Delectationes autem et tristitias moderando bene facit habere hominem secundum virtutem : delectationes enim et tristitiæ illatæ sunt in animam, et exagitant appetitivam ejus potentiam ad excessum et diminutionem : et cum potentia appetitiva sit harmonica et organica, medium delectationum et tristitiarum erit boni naturalis generativum et augmentativum et salvativum, extrema autem corruptiva. Medium autem inspici non potest, nisi conjectetur ex extremis : moralis

autem virtus conjectans medii est, et igitur circa delectationes et tristitias corporales optimorum operativa.

CAPUT IX.

Quod difficilius est moderari delectationem quam iram.

Adhuc autem difficilius est voluptati repugnare quam iræ, quemadmodum ait Heraclitus, qui dixit quod ira quæ cum voluptate est, difficilius expugnatur quam ira simpliciter : quia voluptas quemadmodum fumus quidem multo dulcior est melle stillante in virorum pectoribus, ita ut etiam iram quæ in se amara est, dulcem faciat reputari. Circa difficilius autem semper et ars fit et virtus. Facile enim est sub naturæ facultate : difficile autem, quod ultra naturæ facultatem est elevatum, si debeat esse facile vel delectabile vel saltem non triste, altioribus indiget principiis quibus natura juvetur ad facilius, et tales operationes vel delectabiliter vel non tristanter operetur : et ideo bene quod est forte in facili, melius est in hoc quod est difficile. Quare etiam propter hoc quod nunc dictum est, omne negotium virtutis moralis et politicæ totius est circa delectationes et tristitias. Qui quidem enim bene his delectationibus et tristitiis utitur, bonus erit : qui autem male his utitur, malus erit. Usus enim horum in potestate nostra est per operationes quarum nos domini sumus : et quamvis ita et impetu impugnetur et lege, tamen propter nimiam radicationem delectationis in natura animalitatis et electione, magis difficile est expugnare delectationem quam iram. Dicit enim Aristoteles quod delectatio legibus non utitur, nec utenti legibus assimilatur : et ideo a Dionysio demens vocatur : est enim ligans et cæca et demens: ligans quidem ex radicatione : cæca vero ex inconsideratione, in quo vel quando vel quantum delectetur : demens autem ex hoc quod nullius recipit legem vel regulam vel moderationem. Ira autem assimilatur quidem legibus utenti malis, aut utenti legibus quibuslibet ut leges ligant et trahunt, tamen ut male a se revocant electionem : et ideo nisi voluptas sit causa iræ, quando scilicet aliquis irascitur ei quod suas impedit delicias, ira facile expugnatur. Mellita autem voluptas ut fumus omnibus intimis infunditur, ut dicit Heraclitus: et tamquam bitumen et gluten fortissime omnia interiora virorum sibi tenet assignata. Quoniam igitur quidem virtus circa delectationes et tristitias est : et quoniam ex quibuscumque operationibus fit virtus et augetur, ab eisdem non similiter, sed per contrarium modum corrumpitur. Et quoniam ex illis operationibus fit per generationem, circa has etiam jam generata operatur, in tantum a nobis dictum sit.

CAPUT X.

Qualiter justa operantes justi dicuntur fieri et non esse.

10. Dubitatio. Quæret autem utique aliquis, qualiter dicimus quoniam oportet quidem justa operantes justos fieri, et temperata operantes fieri temperatos? Hoc enim irrationabile videtur. Si enim aliqui operantur justa et temperata, jam videntur esse justi et temperati. Quemadmodum si aliqui operantur grammatica et musica, grammatici videntur et musici. In talibus enim operationibus operatio formam trahit ab operante : et ideo non forma esse videtur in generatione quæ non est in operante : justa ergo et casta non sunt, nisi operans justius et castius sit. Adhuc autem magis hoc videtur esse in virtutibus moralibus, quam in artibus. Virtutes enim morales in appetitu sunt. Appetitus autem immediatior est operationi quam intellectus. In omnibus autem sic est, quod forma proximi moventis, actum et operationem ipsius informat : et sic iterum videtur quod justa et casta non potest esse operatio, quæ a justo et casto non procedit appetitu.

Prima solutio. Hæc autem solventes quæramus, utrum vel neque in artibus ita se habet, quod operatio semper sit in forma operantis ? Contingit enim grammaticum aliquem facere a casu et alio supposito. A casu quidem quando præter intentionem aliquid grammaticum facit vel loquitur, sicut et Avicenna aliquando loquitur grammaticum. Intentionem autem dico eam, qua aliquis intendit grammaticum facere : præter enim illam multi loquuntur grammaticum quasi per imitationem grammaticorum. Contingit etiam facere grammaticum alio supposito : ut si forte non ad scientiam grammaticæ, sed ad exemplar extra adhibitum recta fiat orthographia, vel alio formante voces in aure alicujus grammatica loquitur : in his enim non sequitur quod grammaticum faciens, sit grammaticus. Tunc igitur grammaticus est grammaticus faciens, si grammaticum aliquid faciat et grammatice. Hoc autem est si secundum eam quæ in ipso est grammaticam, grammaticum aliquid faciat : tunc enim per se facit et non per accidens. Per instantiam est ergo soluta objectio : non enim sequitur, si justa faciat et casta, quod justus et castus sit, nisi juste faciat et caste. Hoc autem est quando justa facit et casta secundum eam quæ in ipso est justitiam et castitatem. Forte autem et hæc solutio non est sufficiens : neque casu enim, nec alio supposito, nec omnino per accidens justa et casta operatur, etiam qui justus et castus non est. Diximus enim quod operatur ab intellectu practico, qui primum formans est in omnibus moralibus, et operatur intendens generationem virtutis : quod non faceret si casu vel alio supposito operaretur. Operatur igitur secundum aliquid quod est in ipso, quod operationes informat. Et similiter est in operationibus grammaticorum et musicorum, quibus dicitur grammatica et musica.

Secunda solutio. Aliter igitur solvendum est ad hoc, dicendo quod neque simile est in artibus et in virtutibus. In artibus enim ea quæ ab ipsis artibus fiunt, operationes scilicet et operata bene et optime habent in eis ipsis operatis et operationibus præter hoc quod aliquid talium sit in operante. Viellare enim et si bene habet et bene et harmonica resonantia in seipso habet et non in artifice : et si est in artifice aliquid

de hoc, non est nisi secundum scientiæ determinationem. Et similiter est in gladio vel in alio operato : non enim bene habet gladius ex hoc quod ab optimo artifice factus est, sed ex hoc quod est ex ferro optimo temperato et figura ensis ad incidendum optime composita : propter quod bene ensis non perit pereunte artifice. Similiter viellatio bene suum habet ad harmoniam chordarum ex percussione conveniente : propter quod a multis bona fit viellatio, qui tamen rationem reddere nesciunt consonantis harmoniæ : eo quod ex usu magis quam ab arte operantur. Ars enim cum ratione est principium factivum. Usus autem in modum naturæ facit quod facit. Et sic patet quod bene in his quæ fiunt ab arte in ipsis artificiatis est principaliter, et non in artificibus. Sufficit igitur hic quæ sunt artificiata, fieri in tali forma qualiter habentia sunt innata secundum artem, quamvis etiam in artifice non sit bene secundum formam eamdem. Quæ autem secundum virtutes fiunt, scilicet juste et caste, non sunt operata juste et temperate in hoc quod ipsa operata in seipsis qualiter habeant secundum formam justitiæ et temperantiæ : sed considerari oportet quod ille qui operatur, sic se habens qualiter secundum justitiam et temperantiam a quibus virtutibus opera dicuntur qualia. Opera enim justitiæ et temperantiæ ab habitu sunt temperativo et appetitivo : propter quod bene eorum totum est in operante, et in operationibus non est nisi sicut in signo. Et intendens opera justitiæ et temperantiæ non intendit ad hoc, quod bene ponat in opere, sed potius quod bene ponat in seipso : et ideo operatio bene non habet nomen quod est in operante. In artificiatis autem nullo modo est simile nisi totum bene artifex ponit in artificiato ad bene alterius et non sui ipsius. Quod patet in domo, cujus bene est, quod sit cooperimentum ab imbribus et caumatibus, et conservatio rei familiaris, et quieta habitatio familiæ. Hoc autem bene totum est in opere et non in operante. In virtutibus autem nullo modo sic est. Opera enim virtutis totum suum bene ponunt in operante, et in se non habent nisi sicut signa quædam et effectus : et ideo qui operatur justa et casta, non est justus et castus, nisi bene justitiæ et castitatis ponatur in operante.

Hoc autem in tribus est. Principium quidem, quod sciens operetur quæ operatur. Deinde si eligens propter hoc operetur. Tertium autem et si firme et immobiliter habeat et operatur. Si enim sciens non operetur : tunc principium operationis non erit in ipso consciente singularia in quibus est actus, sed vel casu operabitur, vel per ignorantiam : et tale quid non potest esse opus virtutis. Si autem non et eligens operaretur (cum omnis electio voluntatis sit) involuntarius operaretur : et sic iterum non esset dominus operationis illius, sed vel coacte vel ignoranter faceret quod facit. Iterum si non eligeret facere caste et justa propter ipsum bene castorum et justorum, sed eligeret ea facere propter lucrum vel laudem populi, per accidens operaretur et per occasionem aliam : et hoc non est perfectum, etiam bene operatum. Adhuc si non firme haberet et immobiliter operans in habitu castitatis et justitiæ : tunc tremet potentia operans, in virtute suæ potestatis non sufficienter posita per habitum : iterum imperfecta esset operatio. Adhuc si non immobiliter se haberet operans secundum habitum, vi passionis moveretur, et cum difficultate fieret, et esset opus iterum imperfectum. Cum igitur ex his quinque bene accipiat omne opus virtutis, et omnia hæc quinque in operante sint et non in opere nisi secundum quid, ut ante determinavimus, constat quod bene in opere virtutis in operante est plus quam in opere, si scilicet sciens, et si eligens, et eligens propter hoc, et si firme sine tremore potentiæ, et si immobilis a passione ab opere quod operatur. Hæc enim quinque laudantur in virtutis opere : et cum non laude-

Tria requiruntur ad bene operari.

tur nisi bene, constat quod laudabilitas operationis est in operante et non in opere nisi parum. In artificiatis autem totum est per contrarium, sed patet ex prædictis.

CAPUT XI.

Quod in virtutibus scire ad bene virtutis parum vel nihil prodest.

Hæc autem quinque quæ diximus, ad alias quidem habere artes non connumerantur præter ipsum scire : non enim laudamus opus in hoc quod ab eligente, vel propter hoc quod est ab eo qui firme se habet in arte, vel ab eo qui immobiliter se habet in passione : sed solum commendamus in hoc si a sciente factum est, non attendentes utrum libera electione factum sit, et utrum propter hoc vel propter aliud factum sit, et utrum firme factum sit, vel utrum factum sit vel ab immobili secundum passionem vel mobili : quia si etiam omni fluxui subjacet, opus suum bene habebit secundum solum scire quod est in arte. Ad virtutes autem et virtutum opera scire quidem parum aut nihil prodest ad bene et optime virtutum. Alia autem quatuor non parum, sed omne possunt : quia alia quatuor adveniunt operanti ex multoties operari justa et temperata. Cum enim moralis virtus de qua hic loquimur, non laudetur ut sapiens vel intelligens vel sciens, sicut diximus in fine primi libri, sed potius ut mitis et humilis, constat quod laudabilitatem et bene quod est in ipsa, non contrahit ab eo quod est scire vel sapere vel intelligere : quia etiam a non sapiente, et non intelligente et non sciente aliquando melius fit : et sic scire nihil confert quantum ad laudabilitatem operis, sed ad hoc quod opus sit, parum confert, tantum scilicet ne ignoratum sit vel involuntarium per ignorantiam : et hoc non est nisi prima dispositio operis ad bene, et valde imperfecta : propter quod et parum scire sufficit ad hoc quantum in simplici conscientia actus et circumstantiarum consistit, quod scire non est scientia nisi secundum quid : nec moralis scientia vocari potest, nec est virtus intellectualis : quia nec magnam considerationem requirit operabilium sive subtilem, sed sufficit qualitercumque considerare. Alia autem quatuor adveniunt ex multoties operari : quia (sicut in primo libro dictum est) ex multoties conservari in justis et castis, et amabilia fiunt justa et casta et ex amore eligibilia, et eligibilia propter seipsa : et ex ipsa frequentia firmiter stans potentia operativa non tremit ad inconstantes actus, usualem habitum in modum naturæ retinens firmiter ab ipsa confirmata : ex ipsa etiam frequentia longe recessit a passionibus, et sic quieta est et immobilis, a passionibus non perturbata. Hoc commendamus in opere si quid et quiete et firme et propter seipsum electione sit operatum. Ab his igitur contrahit virtus et opus virtutis bene et laudabilitatem, quæ omnia in operante sunt, et non in opere nisi secundum quid.

Quod autem quidam aliquando dixerunt, quod triplex est scire, scilicet speculativum, et morale, et id quod est scire in particulari, volentes dicere quod scire speculativum est illud quod nihil prodest ad virtutem. Scire autem morale in universali, est scire quod parum prodest. Scire autem in particulari, scire est quod multum prodest. Hoc enim est scire actum et circumstantias in quibus est actus. Dictum vanum est et nihil ad Scire triplex

propositum faciens. Quia etiam in artibus scire speculativum nihil facit, et scire operativum in universali parum facit et forte nihil in eo qui habet artem ab usu et non a ratione doctrinæ. Cum igitur hic solvere habeamus ex quo commendabilitas sit in opere virtutis, et ex quo in opere artis, distinctio inducta nihil prodest ad solutionem : propter quod dicit Eustratius, quod judicium commendabilitatis in virtute ab operante est. Judicium autem commendabilitatis in opere artis in ipso opere est et non operante. Res quidem igitur justæ et temperatæ dicuntur, quando sunt tales in modo, qualis utique justus et temperatus operabitur. Justus autem et temperatus est, non qui hæc operatur tantum, sed etiam qui sic operatur ut justi et temperati operantur. Illi enim eligentes et propter hoc eligentes et firme et immobiliter justa et casta operantur : ex quo igitur totum bonum in operante est, bene dicitur, quoniam ex justa operari justus fit, et ex temperata operari temperatus. Ex non operari autem hæc nullus utique fit bonus : nec etiam curabit cura sufficienti, cum nec eligat, nec operetur : quorum utrumque posset facere si curaret : sed multi hæc quidem non operantur facientes aliquid simile, ac si bene virtutis sit in solo scire. Et ideo ad rationem confugientes existimant philosophari de moribus et sic fore studiosi, neglecta electione et operatione, aliquid simile facientes laborantibus in ægritudine aliqua qui medicos audiunt quidem studiose, non eligentes nec sumentes medicinam, ac si perfectio sanitatis eorum sit in solo scire. Faciunt autem nihil eorum quæ præcepta sunt a medicis. Quemadmodum igitur tales ægroti nunquam bene habebunt corpus ita curari per solum philosophari de medicinalibus : ita nec isti bene habebunt secundum animam tantum philosophantes de moribus.

Dubitatio. Est autem hic dubitatio de bene quod est in virtute : si enim bene est eligenter et firmiter contingere medium : contingere autem medium non contingit nisi uno modo : et quod uno modo est, non capit intensionem et remissionem : videtur quod bene virtutis non habeat melius et optime. Hoc autem ex ipso nomine virtutis videtur. Virtus enim, ut dicit Aristoteles, extremum est in bono : et quod extremum est, aliquid ultra se habere non potest, quia aliter extremum esset extremi, et iretur in infinitum.

Responsio. Sed ad hoc dicendum est, quod in veritate propter difficultatem contingendi medium in moribus sufficit juxta hoc medium esse, ut dicit Aristoteles, et qui juxta medium est, proficere potest in melius et optimum. Si autem in ipso est, adhuc dupliciter consideratur medium, scilicet aut secundum proportionem naturæ simplicis, aut secundum proportionem naturæ cum virtute. Et primo quidem modo medium uno modo in eodem operante, licet in diversis sit diversimode. Secundo autem modo medium non stat : quia utraque est in potentia per sui radicationem et usum semper magis ferre et magis ferre rationem : major enim confert facultatem : propter quod diximus quod operantes justa et casta, quanto plus operantur, tanto potentiores sunt ad operandum : et sic vera sunt proverbia quæ dicit Seneca, quod « ibi desinis esse bonus, ubi desinis vel esse vel fieri melior : » et « ille deficiendi incidit periculum, qui proficiendi deposuit appetitum. » Iste tamen progressus non est in infinitum. Omnis enim uniuscujusque naturæ virtus tantum habet in quo consistit tanquam in suo facultatis summo et extremo : et propter hoc in antehabitis dictum est, quod non summum simpliciter bonum quærit, sed summum in bono humano. Nec valet quod dicunt quidam, quod medium contingere est multis modis, scilicet secundum unam vel aliam circumstantiam vel plures vel pauciores : quia nisi secundum omnes tangat, in medio non est, sed juxta medium. Non enim medium accipitur secundum numerum vel modum circumstantiarum, sed

quoad nos : et illud in uno et eodem est unum et nunc. Nec valet solutio quam quidam ponunt, scilicet quod est considerare virtutem dupliciter, exemplariter ad illud videlicet quod simpliciter est summum bonum et causa omnis boni et secundum seipsum : et dicunt quod exemplaris profectus virtutis est ad infinitum, quia quantumcumque aliquis proficiat, non adæquabit summum bonum : eo quod hoc ab ipso distat in infinitum. Si autem virtus in seipsa consideratur, dicunt quod profectus ejus habet statum. Hoc enim dictum Stoicorum est, qui virtutes dona deorum esse asserunt, et exempla esse ad exemplaria divina effecta : et hoc non est verum secundum sapientiam Peripateticorum. Ad hoc autem quod secundum non perveniat ad æqualitatem primi, non est sufficiens causa distantiæ in infinitum, sed potius, ut dicunt Stoici, imperfectio secundi quod ex hoc ipso quod secundum est, impotens est æquare primum, etiam si non in infinitum distet ab eo quod secundum a primo est per distantiam naturæ sicut imago illius vel resonantia.

TRACTATUS II

DE PRINCIPIIS FORMALIBUS PER QUÆ COLLIGITUR VIRTUTUM DIFFINITIO.

CAPUT I.

De genere virtutis.

11. in ani- passio- poten- habitus Post hoc autem quid est virtus scrutandum. Quia igitur quæ in anima fiunt, tria sunt, passiones, potentiæ, habitus, horum aliquod utique erit virtus. Dicimus autem passiones quidem concupiscentiam, iram, timorem, audaciam, invidiam, gaudium, *privaldium* quam dicimus tristitiam, pigritiam inducentem, amicitiam, odium, desiderium, zelum quem dicimus esse amorem cum indignatione, misericordiam, et universaliter omnia dicimus passiones quæ in anima sunt, ad quæ sequitur delectatio vel tristitia in constrictione cordis vel dilatatione : hæc enim ipsis motibus cordis se ostendunt animam alterare, et passiones sibi inferre. Potentias autem dicimus secundum quas per naturam passibiles dicimur eorum quæ inferunt passiones et passionum illatarum, puta secundum quas potentes sumus irasci et tristari et misereri, et sic de aliis quæ numerata sunt. Habitus autem dicimus secundum quos in ipsis potentiis existentes bene vel male nos habemus ad passiones vel passionum motus sive alterationes, puta ad irasci male nos habemus secundum habitum vitii. Si autem medie haberemus nos ad irasci et quantum et cui et quando oportet, bene haberemus nos secundum habitum virtutis. Similiter autem est et ad omnia alia quæ in genere passionum enumerata sunt. Omnia enim quæ in anima sunt, ad ista tria deducuntur. Anima enim per diffinitionem proprium principium et causa est vitæ. Vita autem est in operationibus vitæ. Quæ igitur in anima sunt ut anima est, oportet quod principium vitæ sint secundum aliquem modum. Ista autem non possunt esse nisi tria, scilicet aut enim sunt imperfe-

cta ad vitæ opera, inclinationem tamen habentia ad ea, et sic sunt potentiæ animæ ipsi naturales et primæ passibilitates : aut sunt perfectionem accipientia. Si autem accipiunt perfectionem, non possunt accipere nisi ab efficiente vel forma. Efficiens autem et movens passio est vel passibilis qualitas inferens vel illata. Inferens enim movens primum, et illata movens proximum. Potentia enim imperfecta nunquam movetur et operatur nisi per actum moventis. Et hoc est quod dicit Aristoteles, quod in talibus actus prævii sunt potentiis secundum rationem diffinitivam, et actus activorum, et sic sunt in patientibus et dispositis. Si vero perfecta sit potentia per formam, forma illa erit habitus. Nec plura possunt esse in anima secundum quod ipsa est principium et causa operationum vitæ. Hanc enim diffinitionem Aristoteles dicit diffinitionem animæ quæ dicit quid et propter quid, quæ est diffinitio sicut demonstratio et non sicut conclusio, et quæ non differat a demonstratione nisi positione tantum. Et si quæritur unde venit diversitas potentiarum, ad propositum non pertinet : et quantum sufficit huic doctrinæ, in præhabitis de primo libro determinatum est.

12. Virtutes non sunt passiones.

Passiones quidem igitur non sunt virtutes neque malitiæ. Cujus ratio prima est, quoniam secundum passiones neque pravi dicimur, nec studiosi. Omnis enim homo et pravus et studiosus aliqualiter vivit in passionibus. Secundum virtutes autem et malitias et pravi dicimur et studiosi. Virtus igitur et malitia in passione non est sicut in genere. (Prima ratio.)

Secunda ratio est, quia secundum passiones quidem neque laudamur neque vituperamur. Non enim laudatur qui timet quocumque timore, neque laudatur quicumque irascitur quacumque ira : neque vituperatur qui simpliciter quacumque ira irascitur, vel timet quocumque timore : quia sic omnis homo et laudaretur et vituperaretur. Secundum virtutes autem et malitias laudamur et vituperamur. Virtus igitur et malitia in passione non est sicut in genere. (Secunda ratio.)

Adhuc autem tertia est, quod irascimur et timemus non sponte sive ex propria electione. Cum enim ira sit repulsio contrarii, et hoc universale sit omni rei, non est in electione nostra. Similiter naturale est fugere contrarium quod est timor : pati ergo universaliter non est in electione nostra. Virtutes autem et malitiæ universaliter electiones quædam sunt vel non sine electione : quia etiam prudentia quæ cognitio operabilium est, non sine electione est. In eligendo enim magis sequitur spontaneum arbitrium, quam eligibilium rationes. Sequitur igitur iterum virtutes et malitias in genere passionis non esse. (Tertia ratio.)

Adhuc quarta ratio est, quia secundum passiones quidem moveri et alterari dicimur. Secundum virtutes autem et malitias non dicimur moveri et alterari, sed aliqualiter disponi ad alterationem et motum quem inferunt passiones. Propter has igitur rationes virtus in genere passionis esse non potest. (Quarta ratio.)

13. Virtutes non sunt potentiæ.

Propter easdem autem virtutes non sunt in genere potentiæ : quia propter posse pati simpliciter quacumque possibilitate, neque boni dicimur, neque mali, neque laudamur, neque vituperamur. Secundum autem virtutes et malitias et boni sumus et mali, et laudamur et vituperamur : et ad hoc potentes sumus et mali, et laudamur et vituperamur : et ad hoc potentes sumus ex natura, boni vel mali non efficimur ex natura. Diximus autem de hoc prius in hujus secundi libri principio.

14. Virtutes sunt habitus.

Si igitur neque passiones sunt virtutes, neque potentiæ, ex sufficienti enumeratione partium divisionis inductæ relinquitur quod virtutes sint habitus. Quod

quidem genere virtus est, dictum est quia est habitus. Si enim esset in genere potentiæ vel passionis, quæcumque potentiæ vel passioni generaliter conveniunt, convenirent etiam virtuti : eo quod genus secundum omnia convenientia sibi per se est in qualibet specierum : cum igitur virtutis bene totum sit in anima operantis, oportet quod virtus sit eorum quæ sunt in anima : et sic relinquitur quod ut habitus sit in anima.

CAPUT II.

Quod virtus est habitus bonus.

15. Oportet autem non solum dicere sic simpliciter et sine additione quomodo virtus est habitus. Sed oportet etiam dicere qualis quidem sit habitus per differentias distinctivas. Dictum est igitur generaliter secundum Socratem, quoniam omnis virtus cujuscumque utique fuerit virtus, et id cujus est virtus, bene habens perficit, et opus ejus bonum reddit. Quod patet per inductionem tam in partibus organicis animalium, quam in ipsis animalibus perfectis, puta oculi virtus et oculum studiosum, hoc est, bonum facit, et opus ejus bonum reddit. Oculi enim virtute bene videmus. Similiter et equi virtus et equum studiosum, hoc est, bonum facit ad currendum si currilis est, et ferendum assessorem suaviter si palefridus est, et ad exspectandum bellatores si dextrarius est. Si utique hoc in omnibus ita se habet, sequitur quod et hominis virtus erit utique habitus, ex quo bonus homo fit et a quo suum opus bonum reddit. A principio enim diximus, quod ex ultimo et extremo sui unumquodque perficitur secundum suum maximum et optimum posse : et nisi illud adipiscatur, non potest agere secundum seipsum perfecta actione, sicut apparet in oculo, in quo primo humores complexionantur et complexionati adunantur et per digestionem terminantur, et myringæ componuntur ad complexionem debitam et figuram et substantiæ puritatem, et vis visiva hæc omnia continens et perficiens per spiritum visivum influitur, quo habito oculus tamen primo potest agere secundum seipsum et propriam operationem, et tunc primo dicetur bonus et bene habens oculus. Similiter est in equo et in omnibus, quod id quod addit ei ultimam perfectionem ad opus et ad esse, confert ei bonum et bene. Similiter igitur erit in homine secundum animam et secundum omnes potentias ejus, quod id quod ultimo additur ad perfectum, facit eum bonum et bene habere in opere. Hæc autem sufficienter probata sunt in primo libro : et facit quidem secundum quod est extremum bene, potentiæ autem habere in opere secundum quod est principium operum. Virtus enim de se principium dicit formaliter operativum. Per hoc igitur quod ultimum in esse ad quod omnia alia ordinantur, facit bonum et est bonum. Per hoc autem quod est principium agendi secundum seipsum, bene facit in opere. Ex quo patet quod ante diximus, quod fere totum bene operationum in operante est. Est igitur virtus bonus habitus bonum faciens habentem et opus ejus bonum reddens.

Et si objiciatur quod Avicenna dicit, quod virtus non determinatur nisi ad opus sicut et natura : et ideo qui diffinit eam secundum esse absolutum, peccat : propter quod nos etiam in præcedentibus ostendimus, quod virtus est aliquorum : et secundum hoc hic non videmur debere dicere quod virtus est quæ bonum facit Objectio.

habentem eam, sed simpliciter, quod virtus est bonorum operativum. Sicut et naturam diffinientes, dicimus quod natura est principium motus in quo est per se et non secundum accidens : eo quod natura et virtus principium est, et non res absoluta. Ad hoc *diximus* quod natura et virtus duo in se habent de necessitate, scilicet quod utrumque eorum virtus quædam est et principium agendi : et in quantum forma est, ad subjectum habet operationem et sine subjecto esse non habet. Et hoc notat Aristoteles quando dicit quod natura est principium motus et quietis in quo est[1]. Quod autem principium agendi est, hoc habet in quantum natura et virtus est. Ex genere ergo habet comparationem ad subjectum, ex differentia vero contrahente, quod est agendi principium. Et ideo volentes dicere quidquid est in virtute in eo quod virtus et forma est, dicimus quod ut est forma, bonum facit habentem, et ut est virtus, bonum reddit opus. Quod autem dicit Avicenna, quod peccat qui virtutem diffinit ut absolutum, ideo dicit, quod diffinitio datur speciei. Species autem a differentia contrahente constituitur : per hanc differentiam virtutem diximus esse principium operationum. Redeuntes ergo ad propositum, dicimus quod hominis virtus, ut homo est, et secundum se et omnes partes ejus bonum facit hominem, et opus hominis ut homo est bonum reddit. Qualiter autem hoc erit, quod virtus sit talis habitus, jam quidem diximus in grosso. Adhuc autem et hoc erit manifestum subtili et propria manifestatione, si speculati fuerimus qualis quidem est natura ipsius, ex qua habet quod et bonus est habitus, et quod extremum est in posse.

Responsio.

[1] Aristoteles, In II Physic. tex. et com. 3.

CAPUT III.

Quod virtus est medium.

Ad intelligendum ergo qualiter virtus bonus est habitus, oportet nos investigare causam bonitatis ipsius. Dicimus ergo, quod in omni utique continuo et divisibili quod secundum sui naturam divisum est, et hoc non est nisi discretum, est accipere hoc quidem plus, hoc vero æquale, hoc autem minus : et hoc accipere vel secundum ipsam rem absolute, vel ad nos comparatam secundum proportionem. 16.

In omni continuo e divisibili i venitur plu minus. e æquale.

Inter hæc autem tria æquale medium quidem est superabundantiæ, et defectus. Dico utique rei quoddam medium esse quod inter excedens et excessum æqualiter distat ab utroque extremorum, et hoc medium unum et idem omnibus et apud omnes. Ad nos autem medium quod secundum utramque proportionem et ordinem ad bonum secundum nos neque abundat neque deficit. Hoc autem medium non unum omnibus nec apud omnes. Puta exemplum in medio secundum rationem est, sicut si decem dicamus multa esse quæ determinatæ et non infinitæ sunt multitudinis : duo autem dicamus pauca quæ iterum determinatam habent paucitatem : tunc arithmetice loquendo sex me- 17.

Medium duplex

dia accipiunt esse secundum rem, quicumque naturam medii arithmetici cognoscunt. Sex enim æqualiter excedunt duo, et exceduntur a decem. In quatuor enim excedunt, et in quatuor exceduntur a decem. In quatuor enim excedunt, et in quatuor exceduntur. Hoc igitur medium secundum arithmeticam proportionem. Quamvis enim etiam medium sit secundum geometricam proportionem : tamen quia hoc non vere in quantitate medium est, sed tantum similitudine proportionum, et in quantitate sit dissimile, non omnino habet medii rationem perfectam : et ideo de illa exemplum ponere volumus. Oportet enim quod omne medium quod secundum aliquid medium est, ab eo quod simpliciter medium est, accipiat medii rationem. Sicut esse secundum quid oritur ab eo quod est simpliciter, sicut imperfectum a perfecto : et id quod est, ad alterum ab eo quod est secundum seipsum. Hoc igitur est medium secundum rem.

Quod autem ad nos est medium quod est medium alicui, et secundum aliquid, non omnino ita sumendum est, sed potius secundum proportionem quamdam ad illud. Non enim si alicui cuicumque demonstrato decem minas comedere est multum, eidem autem duas comedere est paucum, propter hoc magister perfecte sciens quid unicuique sufficiat in comedendo, præcipiat sex minas dare. Quamvis enim decem multum sit, et duo parum forte Socrati, non propter hoc sex comedet : quia forte tria sufficiunt vel quatuor vel quinque, vel forte septem exigit vel octo vel novem secundum proportionem potentiæ suæ in comedendo ad hoc quod corpus nutriat et vires retineat et opus perficiat. Unde etiam sex forsitan est multum, vel paucum. Miloni quidem paucum est sex comedere propter magnitudinem corporis : quia pluri indiget nutrimento ut vires retineat, et opus gigantis perficiat. Dominatori autem gymnasiorum sex comedere est multum : gymnasium enim (Gymnasium.) lucta est, in qua comprimi oportet luctantem et insilire et recedere posse et apprehendere : quorum nullum facere potest, nimio cibo prægravatus, sed exigit cibum ex quo simul habeat et corporis nutrimentum et membrorum habilitatem et agilitatem. Similiter autem in cursu et in palæstra. Cursor enim tantum quærit cibi quantum sufficit ad naturam et cursum peragendum : et similiter qui excitatur in palæstra, militiæ datus exercitus. Palæstra autem, ut dicit Vitruvius, ædificium (Palæstra quid ?) fuit triangulum, columnis suis ordinibus columnarum distinctum, in quo una parte stabant probatores tironum, in altera vero parte tirones lancearum et gladiorum sustinuerunt et intulerunt ictus. Qui ergo in talibus sunt exercitiis, et qui non sunt ad unam quantitatem cibi in potestate comedendi et ad unam qualitatem cibi reduci non possunt. Ita utique in omnibus omnis homo bonum sciens, superabundantiam et defectum fugit tanquam sibi non proportionata : medium autem tanquam proportionatum quærit et desiderat. Medium autem hoc non est quod rei medium, sed quod ad nos est medium.

Milo enim de quo fecimus mentionem, (Milo quis fuerit, et opera ejus.) sicut dicunt veteres Crotoniatæ, athleta fuit, qui tanta fortitudine alios excellebat, quod taurum in humeris portans sine interpositione quietis stadium pertransivit : et cum esset Pythagoricus philosophus ad quem alii comphilosophi convenissent, partem domus quæ ruinam minabatur, cum jam inclinata esset ad cadendum, ipse subintrans excepit et suffulsit, et sic eos qui intus erant, educens salvavit. Dicunt etiam, quod trunco quodam jacente in sylva, magno quidem et nodoso, quem multi findere tentaverunt fixoriis instrumentis et impulsis, tandem post multum laborem nec ipsa fixoria quæ infixerant extrahere poterant : Milonem tandem accessisse et fissuram tractu manuum et impulsu pedum ampliasse, quod fixoria ceciderunt : sed truncum perfecte findere non poterat. Dicunt etiam, quod iste in sex olympiadibus continue sine interposi-

tione decertans vicit : in septima autem olympiade quam accepit, quemdam suum concivem Crotoniatem scilicet nomine Masichenum ætate juvenem non vicit, non ex defectu, sed quia ille stare prope voluit. Hic idem Milo chordam vel corrigiam fronti circumligavit velut coronam, et retinens intra se spiritum, impulsus spiritus implens venas sanguine, chordam fregit ac si esset de papyro. Dicunt etiam, quod eo dimittente brachia usque ad cubitum ad latera corporis, et inferiores partes brachiorum a cubito extendente anterius in directum, digitis omnibus compositis in volam manus ad pugnam solo pollice erecto sursum, ita quod pollex alios digitos non compressit, nullus unquam inventus fuit qui per vim minimum digitum dirigeret in manu clausa. Tandem a quibusdam inimicis suis invalidis laqueo in abscondito posito captus cecidit, et a concurrentibus inimicis interfectus, cœna factus bestiis et avibus, ut verum sit quod *gigas non salvabitur in multitudine virtutis suæ* [1].

Duplex ergo medium est : unum simpliciter, et unum quoad nos. Et id quod quoad nos est, inspectio est medii quod est simpliciter, et ex inspectione illa conjecturativum est medii ipsius per rationem. Diximus enim in antehabitis, quod rationale est supliciter : rationale simpliciter, et rationale participative. Rationale simpliciter perfectum est. Rationale autem secundum quid imperfectum est, et de se conjecturare non potest : et ideo indiget exteriori, quominus proportionem commensuretur ut medii nomen accipiat. Conjecturans autem secundum proportionem ad illud est ratio quæ simpliciter ratio est : et cum secundum rem adæquare non possit medium, medio adæquabit secundum proportionem in ratione medii et non in re. Proportio autem illa est excedere et excedi, sicut patet in antehabitis.

Est autem dubitatio, utrum virtus sit medium ? cum, sicut dictum est, sit circa delectationes et tristitias : et delectatio (sicut dicit Aristoteles in nono *Ethicorum* [2]) sit indivisibilis et non in tempore, sicut nec videre est in tempore : et quod indivisibile est, non habet plus nec minus nec medium : videtur quod virtus non sit medium in delectationibus et tristitiis. **Dubitatio.**

Præterea, Si medium est quoad nos, oportet quod prima mensura medii in nobis sit, ad quod mensuretur medium in dilectatione et tristitia. Quæratur ergo, quid illud sit ? Jam enim habitum est, quod medium simpliciter et medium rei est illud quod est prima mensura omnium mediorum. Si ergo habet etiam intrinsecus mensurans : tunc oporteret unum et idem duo habere mensurantia, quod omnino inconveniens est secundum naturam. Si forte diceretur quod delectatio non est indivisibilis, sed contingit delectari plus et minus et quantum oportet : ex ipsa delectationis diversitate accipiemus probationem Aristotelis, et probabimus indivisibilem esse per demonstrationem sicut et generationem. Non enim delectatio est, ut dicit Dionysius, nisi in omnino convenienti : omnino autem conveniens non est, nisi quod connaturale est et proprium secundum propriam operationem non impeditam. Hoc autem in motu esse non potest : ille enim motus alterativus esset : nihil autem alteratur nisi divisibile : quod autem divisibile, connaturale et proprium non est. Si igitur connaturale et proprium est, non est in alteratione, sed est in alteratum esse ad perfectam similitudinem et proprietatem, sicut et in naturis generatio finis est alterationis, in quo alteratio est in alteratum esse : quod autem est in eo quod mutatur secundum quod est in motum esse, divisibile est : delectatio igitur indivisibilis est, sicut dictum est, plus et minus et medium non habet.

[1] Ps. xxxii, 16.

[2] IX Ethic. cap. 12.

Responsio. Ad hæc et similia satis convenienter respondet Eustratius : et dictum suum redit ad hoc, quod nihil prohibet aliquid indivisibile esse simpliciter, et divisibile esse quodam modo et per accidens, scilicet per aliud quod aliquid est ipsius. Sic et ipsa generatio, quæ in quantum acceptio formæ substantialis est, simplex est : quia sic finis motus est. In quantum autem per exitum de potentia ad actum in toto motu alterationis diffusa est, in infinita divisibilis est. Adhuc autem in quantum ipsa generatio completio partium est generati, in multa partibilis est. Adhuc autem in quantum tempore mensuratur, per motum et magnitudinem motam diffusa, divisibilis est valde. Per omnem eumdem modum consideratur delectatio et tristitia : hæc enim prout est in fieri, per totum motum alterativum passionis diffusa est. Similiter in delectante per partes potentiales per totum participatur vel simpliciter vel per redundantiam, et ratione utriusque tempus habet se mensurans, et ratione actus multos habet modos. Similiter ratione materiæ circa quam est delectatio, multas habet proprietates. Et quia in locis sunt delectabilia, sicut et delectans ex parte, ubi multas habet diversitates in quibus omnibus est plus et minus et æquale, ratione quarum delectatio habet divisionem.

Medium mensurans. Et quod quæritur, quid sit medium mensurans ? Dicendum quod primum mensurans dupliciter accipitur. Est enim primum simpliciter, et primum in hoc genere vel illo. Et oportet necessario dici quod primum simpliciter est, ad quod prima ratio sumitur mensurandi : et hoc est medium rei. Primum autem in genere, primum est quod in hoc genere mensurat : et hoc in homine secundum ordinem ad humanum actum et ad humanum bonum, est prima potentia ad virtutem secundum rationem quæ est simpliciter, vel secundum participationem : ad illius enim possibilitatem omnia alia mensurantur. Quamvis ergo non sit possibile quod duæ vel plures sint mensuræ unius et ejusdem æque primæ, tamen nihil prohibet duas esse mensuras : unam primam, et alteram in genere et proximam. De operatione autem idem dicendum est propter duas causas, quarum una est, quod operatio circa passiones in forma est qualitatis passionis : et ideo dividitur divisione passionis. Secunda autem est, quod operatio in motu vel non sine motu est : tempus autem motui adjacet : et ideo operatio in divisione motus et divisione temporis dividitur.

CAPUT IV.

Quod virtus non tantum est medietas, sed etiam conjectura medii.

Omnis autem scientia artis respiciendo ad medium, opus suum bene perficit, in medium quantum potest ducens opera artificiata. Cujus signum est, quod vulgariter consueverunt dicere quando bene se habent opera artificiata, quoniam neque offerre, neque apponere est aliquid. Hoc autem dicunt quasi superabundantia quidem et defectus ipsum bene corrumpant in artificiatis, et hæc supermedietas ipsum bene salvet. Si autem boni artifices ad medium respicientes, quod (ut diximus) nec plus nec minus habet, cuncta operantur : quod tamen minus videtur, quamvis ex hoc artes certitudinem contrahant : virtusque omni arte certior est et melior, quemadmodum natura certior et melior est arte : sequitur neces- 18.

sario quod virtus medii conjectratix est. Hæc autem dico de morali virtute, et non de intellectuali. Moralis virtus est circa operationes et passiones : passiones autem et operationes habent plus et minus et æquale, sicut jam dictum est, puta timere, et audere, et concupiscere, et averti per indignationem, et irasci, et misereri, et universaliter loquendo delectari et tristari secundum omnia in quibus est delectatio et tristitia. Plus autem et minus utraque non bene sunt. Medium autem quod est quando oportet et in quibus et ad quos et cujus gratia et ut oportet et ut optimum est : et hoc est in virtute. Et similiter autem circa operationes est et superabundantia et defectus et medium. Operationes enim animæ sunt motus, quorum nos domini sumus ad perficiendum vel impediendum vel tenendum in delectationem vel tristitiam. Virtus autem moralis circa passiones vel tristitias est, in quibus quidem superabundantia vitiosa est et defectus vituperatur : medium autem laudatur et dirigitur : virtus autem utrumque habet, scilicet laudem et directionem : virtus igitur medietas est quædam conjectatrix existens medii. Ars enim certitudinem non habet nisi ex imitatione naturæ. Propter quod Aristoteles dicit, quod ars naturam imitatur [1]. Probatum autem est de natura in libro de *Memoria et Reminiscentia*, quod natura nec abundat superfluis, nec deficit in necessariis. Natura igitur certa est contingendo medium : propter quod nec digitum sextum facit in manu, nec quatuor contenta est. Ars igitur imitando naturam medium necesse est contingere, sicut et proverbium superius inductum ostendit. Virtus autem in medio est, natura quidem incertior, et certior arte : eo quod sicut Tullius dicit, virtus moralis naturam imitatur, et in modum naturæ inclinat in medium, quod ars non facit. Ars enim per rationem investigat medium, quod ut certum semper natura contingit. Virtus autem subjectum quidem rationale habens vel simpliciter vel secundum participationem, et habitus existens in modum naturæ tendendo in medium, imitatur naturam, et ex subjecto conjecturando convenit cum arte. Plus ergo convenit cum natura quam ars, et sic certior est quam ars : præcipue cum illud quod formale est in morali virtute, in modum naturæ sit : et id quod conjecturale est, parum et parvum sit, sicut in antehabitis dictum est quod non nisi determinat actum, et quibus circumstantiis est actus. Patet igitur quod virtus arte certior est in contingendo medium. Patet etiam qualiter virtus conjectatrix est medii.

Dubitati

Hoc autem quidem negant dicentes medium non esse nisi intermedium extremorum. Unde cujus extrema non sunt, medium non est : extrema autem omnia finita sunt : quod enim infinitum est extremum non habet. Si igitur ponamus extrema fortitudinis quæ sunt abundantia audaciæ et defectus, et abundantia timiditatis et defectus : et abundantia audaciæ non stat in aliqua uno ultra quod non possit plus. Similiter et abundantia timiditatis, et eodem modo de defectu audaciæ et defectu timiditatis. Extrema ergo finita non sunt : infinitorum autem non est accipere medium. Virtus igitur nec medium videtur esse, nec conjectatrix medii.

Respon

Et ad hæc quidem responderi posset, quod hæc objectio non procedit : eo quod non hic quærimus medium secundum rem, sed quoad nos. Medium autem secundum rem inter extrema finita est : quoad nos autem medium non oportet quod habeat extrema finita. Sed hæc responsio non sufficit quæstioni, quia per eam non scitur qualiter virtus in medietate sit consistens et conjectatrix medii. Propter hoc dicimus, quod medium quoad

[1] Aristoteles, In II Physic. tex. et com. 22.

nos nullo modo potest dici medium per participationem vel compositionem extremorum : nec etiam medium quod sit inter extrema sive per distantiam sive per alium modum appropinquationis ad unum extremorum et elongationis ab altero. Nec medium sumi potest per aliquam comparationem ad extremum, eo quod extremum nullum sit in eo quod est infinitum. Si autem medium esset per compositionem vel participationem extremorum, medium virtutis de necessitate esset compositum ex duabus malitiis, quod valde inconveniens est, cum virtus sit simpliciter bonum et optimum et simpliciter bonum in ordinatorum genere ad ipsam. Si enim vero medium esset intermedium duarum malitiarum per æquidistantiam, per majorem recessum ab uno et accessum ad alterum, necessario sequeretur (cum omne quod movetur prius sit in medio quam in extremo) quod ille qui movetur de malitia in malitiam, in medio motus esset in virtute, et esset virtuosus et bonus, quod valde inconveniens est. Adhuc autem si diceretur quod medium esset per abnegationem extremorum : cum omnis negationis causa sit affirmatio : omne enim quod negatur de aliquo, propter hoc negatur quod oppositum illi vel disparatum affirmatur de eodem : oportet ergo quod malitiæ positæ essent et determinatæ et finitæ quæ abnegarentur de illo : sicut neutrum medium dicitur esse inter masculinum et femininum, quia est informe neutrius formam habens. Malitiæ autem omnes secundum quod malitiæ sunt, infinitæ sunt, et non stant unquam in aliquo sicut in extremo. Per abnegationem ergo illarum non accipitur medium. Relinquitur ergo, quod extrema accipiantur ad medium, et medium non ad extremum. Nihil enim determinatum est nisi medium in bono : et extrema iterum ad medium non dicuntur extrema, quia non habent ultimum : sed dicuntur abundantia et defectus super medium vel a medio : quorum tamen utrumque est infinitum in abundando et deficiendo.

Hoc ergo modo extrema dicuntur elongationes in medio : medium autem dicitur per participationem extremorum, vel interpositionem, vel determinatam vel infinitam abnegationem. Et si dicuntur per elongationem a medio : cum una sit elongatio distantium terminis differens, sicut elongatio inter A et B tanta est ab A in B quanta a B in A : sic medium elongatur a distantibus, et per negationem talis elongationis a proportione medii quoad nos medium dicitur in virtute. Multa enim sunt media quæ non per participationem dicuntur extremorum, sicut medium in artibus, quod nec plus nec minus habet : quod non intelligitur quod nec plus nec minus habeat de utroque contrariorum, sed potius quod nec plus habeat de abundantia et defectu super medium : quæ tamen abundantia et defectus sunt infinita. Et sic est medium naturæ. In continuis intermedium quidem est in proportione spatii et motus et temporis : et tamen non est compositum ab extremis secundum rem : quamvis rationem habeat utriusque extremorum in quantum est principium et finis. Similiter medium in discretis quod maxime est medium, non est nisi quod excedit et exceditur : et si aliquid addatur ei de extremis, jam medium non erit : septem enim non sunt media inter decem et duo, similiter nec quinque. Sed verum est, quod dissimile est, quod extrema in discretis posita et determinata sunt. In moralibus autem sunt elongationis infinitæ et penitus indeterminatæ, non quidem ab extremo, sed a medio. Et hoc est quod dicunt grammatici, quod malum, pejus, pessimum, non comparantur per accessum ad summum malum, sed per infinitum a bono recessum. In circulo etiam medium quamvis habeat extremum circumferentiam, tamen non componitur ex circumferentiæ una et alia parte, sed potius per æqualem a circumferentia elongationem. Et propter quod si quantitas elongationis circumferentiæ determinari debeat, deter-

minatur per centrum, dicendo quod tanta est circumferentia, quanta est circumductio semidiametri, cujus punctum immobile in centro, mobile circumductum describit circumferentiam : et elongatio hæc secundum potentiam non est finita, cum tamen medium semper æqualiter distet. Si enim demus semidiametrum protrahi in infinitum ex una parte qua habet punctum mobile, eo quod omnis recta linea protrahitur in infinitum in continuum et directum, ut dicit Euclides, erit centrum semper æqualiter distans. Elongationes autem ab eo erunt in infinitum non tantum per multiplicationem linearum a centro exeuntium, sed etiam cujuslibet elongatione lineæ.

CAPUT V.

De causa propter quam virtus est in bono, et propter quam est circa difficilia, et de conclusione et collectione diffinitionis virtutis.

19. Malum est infiniti, bonum vero finiti.

Adhuc autem ex prædictis patet, quod peccare quidem multis modis contingit. Malum enim, ut Pythagorici existimaverunt, in sistichia est infiniti : in qualibet enim elongatione infinitum. Bonum autem in sistichia est finiti : dirigere enim non est nisi uno modo, sicut patet per antedicta. Ideo malum quidem est facile : bonum autem difficile. Facile quidem non est contingere signum sive punctum medium : hoc enim contingit per omnem modum elongationis a medio. Difficile autem valde est contingere medium : hoc enim non contingit nisi uno modo, per rationem scilicet circuli æquilateri, et per suppositionem, scilicet quod lineæ rectæ a centro ad circumferentiam protractæ sint æquales. Patet igitur quod malitiæ quidem sunt tam superabundantia quam defectus. Virtus autem est medietas per hanc quæ dicta est medii proprietatem. Boni quidem enim sumus simplici et uno modo. Mali autem sumus omnifariam. Quæ omnia patent ex prædictis, quod per omnem modum elongatonis a medio sumus mali.

20. Diffin. virtut.

Est ergo virtus per diffinitionem *habitus electivus in medietate existens medium quoad nos determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit.* Et per hoc quidem quod dicitur, *habitus*, ab his quæ dicta sunt in anima passionibus et potentiis separatur. Per hoc autem quod dicitur, *electivus*, ab habitibus intellectualibus separatur, qui nihilominus per virtutem electionis operantur, sed omnis virtus eorum est in ratione et syllogismo. Per hoc autem quod dicit, *in medietate existens*, quod intelligitur in medietate duarum malitiarum, separatur a quibusdam passionibus, quæ licet medietates habeant, tamen non sunt medietates duarum malitiarum, sicut verecundia et nemesis. Quia quamvis verecundari sit quantum et ubi et quando oportet : tamen multum verecundari non est malitia, et sic medium duarum malitiarum. Quod autem dicitur, *medium quoad nos*, dividit virtutem ab his quæ media sunt secundum rem. Quod autem dicit, *determinata ratione*, virtutem dividit a malitia : quia licet malitia ab electione fiat, tamen non sic determinata ratione, sed vel errore rationis, vel quia ratio succumbit. Quod autem ultimo ponitur, *ut utique sapiens determinabit*, completivum est diffinitionis. Sapientis est enim de singulis prout res se habet reddere rationem : et quia medium in

singulis variatur, oportet quod per sapientis determinetur rationem.

Ex his igitur patet quod finitum sit causa boni, eo quod in moribus nihil finitum est nisi medium : virtutem in medio esse, causa est virtutem bonum habitum esse. Virtus autem medietas est duarum malitiarum : unius quidem secundum superabundantiam dictæ, alterius autem secundum defectum. Et adhuc ad virtutem comparate quasdam quidem malitias necesse est deficere : quasdam autem superabundare a medio quod est in eo quod oportet et quando et ubi, tam in passionibus quam in operationibus. Virtutem autem constat medium et invenire et eligere. Propter quod secundum substantiam diffinitivam quidem et rationem quid est esse dicentem, virtus est medietas. Secundum optimum autem et bene virtutis, virtus est extremitas. Ex prædictis enim patet quod virtutem esse in medio, causa est quod virtus sit finiti : et virtutem esse finiti, causa est virtutem esse in ratione boni et optimi, quod solum est extremi forma et situ et ratione determinatum in optimo. Virtutem ergo esse in medio, causa est virtutem esse in extremo secundum bonum et optimum : et cum hoc sit humanæ potentiæ difficillimum et ultimum : ultimum autem potentiæ fit virtus, sicut jam superius habitum est : virtutem esse in medio, causa est virtutem esse virtutem. Optime ergo determinata est virtus per hoc quod est in medietate consistens habitus.

CAPUT VI.

Quod non omnis passio vel operatio suscipit medietatem.

Non autem omnis suscipit operatio, neque omnis passio medietatem. Quædam enim mox nominata, in ipsa nominis ratione convoluta et excepta sunt cum malitia, puta gaudium de malo, inverecundia, et invidia in passionibus : in operatione autem adulterium, furtum, homicidium. Hæc enim omnia et quæcumque talia dicuntur secundum seipsa, sunt mala, ita quod in ipsa nominis ratione malitiam concipiunt. In talibus superabundantia ipsorum et defectus non vituperantur secundum quod superabundantiæ sunt vel defectus, sed a forma ipsa et nomine universaliter et in totum vituperabilia sunt. Non est enim unquam circa hoc dirigere, sed semper peccare. Non sunt talia quæ bene vel non bene fiant. Bene quidem in eo quod ut oportet et quando et quomodo fiant. Male autem in eo quod ut non oportet et quando et quomodo, sed simpliciter et universaliter facere quodcumque talium, peccare est. Quicumque ergo tribuit talibus mox nominatis medium, sicut injusta facere, et timere, et incontinentem esse, si dicantur habere medietatem et superabundantiam et defectum, simile quid facit ac si intendat medietatem esse in eo quod totum superabundantia est, et medietatem esse in eo quod totum defe- 21.

Affectus et actus per se mali.

ctus est. Ex hoc enim sequitur quod medietas sit superabundantiæ, et quod medietas sit defectus : et ulterius, quod superabundantiæ sit superabundantia, et defectus defectionis : et hoc ibit in infinitum.

Sicut enin in antehabitis habitum est, quædam sunt per se bona, et quædam per se mala. In primo autem modo dicendi *per se* prædicatum est in ratione subjecti. Per se ergo mala sunt, in quorum diffinitione cadit malitia in ipso nomine, sicut adulterium quod diffinitive est transgressio thori legitimi. Transgressio autem thori legitimi est malitia. Et sic in diffinitione adulterii malitia includitur. Et sic est in aliis per se malis, sicut est furtum, homicidium, et alia hujusmodi. Et illa nunquam possunt habere medium : quia (sicut diximus) in medietate esse, est causa bonum esse. Adulterium autem nunquam potest fieri bonum nec respectu bene : et si haberet medietatem, tunc illius medietas haberet superabundantiam : et cum totum sit superabundantia, erit superabundantia superabundantiæ, sicut dictum est in consequentia : et ibit in infinitum. Ad hoc enim virtus conjectatrix medii est, quod vi bona sua elongetur a malitiis : unde in malitia sumptum medium non elongat a malitiis, sed potius locat in medio earum. Propter hoc enim virtus arte certior est, quod melius quam ars causam boni attingat : quia licet ars sit cum ratione, tamen ratio artis fallibilis est, virtus autem imitatur naturam quæ non fallit, eo quod natura intelligentiæ opus est, infallibiliter ad finem directa : et quod sic infallibiliter tangit causam boni, nunquam est in hoc quod in toto et per se malum est. Unde quemadmodum per se boni, sicut temperantia, et fortitudo, non est aliqua medietas, neque aliqua superabundantia, et defectus : propterea si hoc esset, sequeretur quod idem medium æquali ratione esset et extremum : quod est inconveniens, aliud enim nomen et alia ratio est medii et extremi : ita neque illorum quæ per se mala sunt, est aliqua medietas, nec aliqua superabundantia, nec aliquis defectus : sed quocumque modo unumquodque illorum operatum est, vitiosum est. Universaliter enim loquendo neque superabundantiæ, neque defectus medietas est : neque etiam ejus quod per se medietas, aliqua superabundantia, vel aliquis defectus : quia aliter sicut et causa boni inesset per se malo, et causa mali inesset per se bono. Virtus autem duarum malitiarum dicitur media, quarum utraque habet abundantiam et defectum per elongationem a medio. Malitiæ enim illæ considerantur dupliciter, scilicet formaliter, et materialiter. Sed formaliter quidem determinantur a privatione boni : eo quod aliam formam non habent : nec malum dicitur, nisi quia adimit bonum. Materialiter autem accipiuntur prout sunt in operationibus et delectationibus et tristitiis circa quas sunt, et sic habent forma qualitatis operum et passionum secundum quod una dicitur fornicatio, et altera adulterium, et sic de aliis.

Et si objiciatur, quod materia non dat formam, et nomen, *Dicendum*, quod est materia ex qua fit res in ipsa re salvata ut subjectum : et hæc non dat nomen, nec rationem, nec formam. Et est materia circa quam est res : et hæc in omnibus voluntariis est finis voluntatis in ipsa voluntate et dispositione voluntatis, et finis ab ipsa sic accepta : hoc enim verius dicitur objectum et movens, quam dicatur materia. Sic enim dicimus quod fornicator finem et movens habet delectabile in meretrice, et adulter in adultera, et sic de aliis : et hoc modo qualitates in anima effectæ sunt dispositiones contrariæ, vel subcontrariæ, vel alias diversitates habentes et sunt finitæ. Per rationem autem malitiæ non sunt finitæ per aliquam formam, sicut ex antecedentibus est manifestum : et illam corruptionem privationis concipiunt in ipso nomine :

et ideo ita conjuncta sunt malo, quod non possunt unquam bene fieri.

Et quod objicitur de Platone, quod dixit medico mentiendum esse in pharmaco, ne pharmaca abhorreat infirmus : et quod Critias dicit, parcendum esse adulteræ quæ in sinu prodidit tyrannum : non ideo dictum est, quod mendacium et adulterium possint unquam bene fieri : sed quia civiliter malum quod factum est, bono aliquo potest redimi, ita quod in condemnationem legislatoris non incidit. Multa enim mala hoc modo civiliter redimuntur, quæ tamen semper mala erunt et sunt, nec redimerentur si mala non essent. Patet igitur quod malum privatione bono opponitur : et sic bonum et malum non dicuntur nisi per elongationem a bono, et non per accessum ad aliquam formam mali. In dispositionibus autem accepta quæ causantur ex operibus et objectis, nihil prohibet ea opponi contrarie : et sic dicunt genera aliorum existentia, primas enim formas habent contrariorum : et hoc modo nihil prohibet malitiam a malitia distare plus quam a medio, cum tamen secundum defectum et privationem boni non una malitia vel aliqua, sed omnis distat a bono.

Si autem quæritur, cum bonum finitum sit, et malum sit ademptio boni, et malum possit totum tollere bonum finitum : et tunc stat malum quasi in ultimo sui et supremo : et ideo videtur esse falsum quod dictum est, quod sit infinitum. *Dicendum*, quod bonum in omni bono secundum suam formam duplex est, scilicet secundum actum, et secundum suam potentiam. Potentiam autem diximus in præcedentibus inchoationem formæ, per quam aptatur materia ut secundum actum forma efficiatur in ipsa, sicut est in visu circa oculum. Visus enim vocatur quando primo inchoat figuram oculi, et fovea in qua volvitur oculus, et dispositio genarum, et cætera quæ ad ipsum respiciunt : quæ si omnia tollantur, non solum visus, sed etiam cæcitas destruitur : eo quod destruitur aptitudo ad visum, et cæcitas non est nisi in aptis natis non videre. Per omnem eumdem modum est in malo. Hoc enim non est nisi in bono quod adimit : et si adimat totum bonum secundum actum et aptitudinem, sequitur quod malum non sit malum, sicut malum moris non est in lapide qui nullum habet ordinem vel aptitudinem ad bonum. Et hoc est quod dicit Aristoteles [1], quod malum omnifariam etiam seipsum destruit. Cum autem dicat Dionysius, quod malum animæ est circa rationem esse, et ratio essentialis animæ aptitudinem et ordinem dicat ad bonum, hæc aptitudo salvativa ratione potentiæ erit infinita : quia quantumcumque corrumpatur, dummodo aliquid ejus salvetur, et aptitudinem habet, et ad bonum respicit, et respectus ad bonum est aliquid boni : et ideo per infinita mala successiva facta nunquam in toto adimitur bonum, nisi totum subjectum mali destruatur : et tunc ipsum malum destructum est. Et hæc est causa quare nihil est summe malum, et quod nihil est malum nisi ademptum et particulatum et diminitum bonum : quia licet adimat totum secundum actum, nunquam tamen potest adimere totum secundum potentiam et secundum ordinem ad bonum, ratione manente secundum quantulamcumque modicam portiunculam ipsius : et si ratio tollatur, jam non est malum : positum enim est quod nihil est malum animæ nisi contra rationem.

[1] Aristoteles, In IV Ethic. cap. 12.

CAPUT VII.

Qualiter diffinitio data secundum singula aptatur.

22. Oportet autem id quod dictum est de diffinitione virtutis, non solum universaliter dici de virtute secundum quod virtus est, sed etiam id quod universaliter dictum est, oportet aptare his quæ secundum singularia sunt. In his enim sermonibus qui circa operationes sunt, universales quidem sermones et diffinitiones communiores sunt, et in decursu syllogistico principia sunt particularium, ex quibus ipsa particularia cognoscuntur. In operabilibus autem particulares sunt veriores. Volentes enim purgare choleram, certitudinem purgandi accipientes non accipimus ex universali, ut dicamus quod omne calidum liquefactivum humidi et motivum : scamonea autem calida, et cholera est humida : hoc enim esset per philosophiam curare corpus : sed dicimus quod scamonea purgavit choleram in Callia et in Socrate ex eadem laborantibus causa. Et in hoc accipimus certitudinem quod et in Platone purgabit. Operationes enim sunt circa singularia : et ideo optimum est principia operationum concordare in his quæ particularia sunt. Sumendo ergo hic quæ dicta sunt de diffinitione virtutis ex descriptione singulorum summatim accepta per ordinem enumerationis potius quam per ordinem exsecutionis : et quia virtus potentia, ut dicit Boetius, est fortitudo, et passiones illatæ circa quas est fortitudo, magis habent rationem passionum quam aliæ passiones, illud primo de fortitudine isto modo ostendamus.

De fortitudine.

23. Circa timores quidem igitur et audacias fortitudo medietas est duarum passionum, quarum una est audacia, altera autem timiditas vocatur : et utraque propriam habet superabundantiam et proprium defectum. Eorum autem qui superabundant, qui quidem in timiditate superabundat Græce innominatus est, (multa enim sunt innominata in mediis et in extremitatibus), Latine autem *formidolosus*, qui formidat etiam ad sonum folii volantis. Qui autem in audere superabundat, et in sermone dicitur *audax*, proprie autem dicitur *præceps*. Qui vero in timere quidem superabundat, in audere autem deficit, *timidus* vocatur. Ut autem hæc melius intelligantur, notandum quod audacia et timor passiones sunt animæ : et timor quidem fuga est æstimati terribilis, et audacia est progressio ad terribile sustinendum vel ad operandum quod factum magnum est et difficile. Passioni autem quæ *timor* vocatur, privative opponitur ea quæ Latine dicitur *intimiditas*, et Græce ἀφοβία ab ἀ quod est *sine*, et φόβος quod est *timiditas*. Audacia autem timori opponitur contrarie, quamvis et ipsa audacia quid habeat quod sibi opponitur privative, sed est innominatum, licet communi nomine *inaudacia* vocetur. Manifestum autem est quod intimiditas sequitur audaciam : sed non convertitur consequentia ex necessitate consequentiæ : et hoc est propter hoc, quia inter timorem et audaciam est medium. Ubi autem medium est, non sequitur consequentia de contrario ad contrarium respectu ejusdem subjecti : et ideo non sequitur ad intimiditatem

audacia : quia fortis qui in medio est, intimidus est, et tamen audax non est. Similiter ad privative oppositum audaciæ quod est inaudacia, non sequitur necessario timor. Non enim sequitur, est inaudax, ergo est timidus : sed e converso, ad timorem scilicet sequitur quod non sit audax. Ex quo patet, quod superabundantia in privative opposito est defectus ejus cui opponitur privative. Verbi gratia, superabundantia in timiditate defectio et privatio est in timore. Nimis est intimidus qui minus timet quam oportet. Fortitudo autem medium est in timore et audacia : fortis enim est qui fugit quæ fugienda sunt, quando oportet, et ubi, quomodo, etc. Et fortis qui non fugit quæ non fugienda sunt, quando oportet, et ubi, et similiter in cæteris circumstantiis. Similiter autem fortis, qui in audendo progreditur ad terribilia quando, et ubi, etc. Et fortis qui non progreditur ad quæ non progrediendum est quando, et ubi, etc. Omnibus optimis circumstantiis observatis ipse est vere fortis, et medium observat in duabus passionibus contrariis, scilicet inter extrema duarum passionum, quæ sunt timor et audacia. Ille enim medius inter plus timentem, et minus timentem quam oportet, et quando oportet, et ubi, etc. Medius etiam est inter plus audentem et minus audentem quando oportet, et quomodo, etc. Tamen sciendum est quod audacia et audax, et timor et timidus, dupliciter dicuntur. Communiter enim loquendo significant passiones timores et audaciæ secundum generales intentiones suas et dispositiones ipsas quibus disponitur homo ad audendum et timendum. Stricte autem accipiendo significant superabundantias in dictis passionibus et dispositiones quæ sunt secundum abundantias. Similiter privative dicta, sicut intimidus, et inaudax, dupliciter dicuntur : privative enim dicta generaliter significant privatum passione timoris generaliter dicta, ut est ille qui non timet quæ non oportet timere, sicut fortis. Specialiter autem dicta significant privationes superabundantiæ timoris : et secundum hunc modum intelligendum in passionibus et dispositionibus, sive privative et contrarie oppositis et ad se invicem et ad medium.

De temperantia.

Circa delectationes autem innatas et tristitias innatas non omnes medietates et excellentiæ sunt nominatæ : circa tristitias tamen minus nominatæ sunt quam circa delectationes. Medietas autem in his est temperantia, superabundantia autem est intemperantia. Deficientes autem circa delectationes non multum inveniuntur. Propter quod et isti nomen proprium non sunt sortiti : tamen dicuntur *insensibiles*, quia sensum delectationis non habent. Cum enim nomina imponantur a rerum proprietatibus quæ afficiunt nomen imponentem, ea quæ raro vel non fiunt, impositorem nominum non afficiunt : et ideo nomine carent. Delectatio enim circa quam est temperantia, secundum tactum est : et ideo omnia afficit animalia, et *superabundantiæ* nomina habet, quæ ad commune nomen tantum *luxuriæ* reducuntur. Defectio autem in delectationibus tactus innaturalis est : et ideo nomen non habet : quia non provenit nisi ex nimia perversitate complexionis. Tristitia autem in talibus provenit ut maxime ex absentia delectabilium : et ideo etiam abundantia tristitiæ in talibus, et defectio in abundantia quidem nomen non habet. In defectione autem nomina habet, sicut *gastrimargus*, de quibus inferius pertractabitur. Medius autem in his passionibus temperatus vel castus vel sobrius vocatur.

De liberalitate.

Quoniam vero virtus moralis non tantum est circa passiones, sed etiam circa operationes quæ sunt circa res exteriores ad usum hominis relatas, ideo circa dationem pecuniarum et acceptionem sive lucrum medietas est quidem liberalitas, superabundantia autem prodigalitas, et defectus illiberalitas : quamvis vere loquendo in utroque istorum superabundantia sit et defectus. Contrario autem modo etiam hic superabundant et deficiunt : prodigus enim quidem in tribuendo superabundat, in accipiendo autem sive lucrando et retinendo deficit. Illiberalis autem e contra in accipiendo sive retinendo abundat, in tribuendo autem deficit : et hoc dicimus capitulariter : quia nunc nisi tantum istas medietates enumeramus, ut virtutem in omnibus esse ostendamus, quod nobis typo et capitulariter, hoc est, summatim dicere sufficit : et tali sermone hic contenti sumus. Posterius autem in quarto libro certius et subtilius sigillatim de his determinabitur.

De magnificentia.

Circa pecunias autem sunt et aliæ dispositiones et habitus et operationes, quam circa quas est liberalitas. Magnificentia enim quædam medietas est, qua dispositus magnificus dicitur. Magnificus autem differt a liberali. Magnificus enim est circa magnas donationes. Liberalis autem est circa parvas et communes vel indifferentes. In his autem superabundantia Græce vocatur *apyrocalia* ab α quod est *sine*, et πῦρ quod est *ignis*, et καλός quod est *pulchrum* vel bonum, quasi *sine pulchro igne*. Ignis enim omnia devastans non est pulcher. Et alio nomine Græce vocatur *banausia*, quod interpretatur incendium : et *banausus* dicitur qui omnia quæ tangit, consumit, sicut tacta sint incendio. Defectus vero in his parvificentia, Græce autem *increpeia*. Hæ autem dispositiones differunt a dispositionibus quæ sunt circa liberalitatem. In quo autem differant, in quarto libro hujus voluminis determinabitur.

Objectio. Videtur quod liberalitas et magnificentia non nisi per accidens differant, sicut magna donatio et parva. Responsio. Sed ad hoc patet responsum per antedicta. Hæc enim accipiuntur ut fines voluntatum : et quia in voluntate alius finis est magnum quam commune, ideo aliam facit speciem virtutis. Delectatur enim magnificus in magna donatione ut magna est, et non ut donatio est : quinimo contemnit donationem nisi magna sit.

De magnanimitate.

Partis autem irascibilis in anima objectum quidem est altum, actus autem ira. Objectum igitur ejus est circa honorem, et circa inhonorationem honori oppositam. Medietas autem in his vocatur *magnanimitas*, qua seipsum quilibet dignificat dignis sibi et congruis honoribus. Superabundantia autem excedens, quæ est appetitus honorum non congruentium Græce vocatur *caymotes*, et Latine vocatur *ambitio*. Deficientia autem sive defectio qua aliquis etiam sibi dignos honores negligit, vocatur *pusillanimitas*.

De Philotimia.

Sicut autem diximus, quod magnificentia se habet ad liberalitatem in eo quod magnificentia est circa magnas donationes, liberalitas autem circa parvas : ita se habet etiam circa magnanimita-

tem. Aliquid enim ejus est circa honorem magnum, et aliquid circa parvum vel communem vel indifferentem : et qui circa magnum est, proprie *magnanimus* vocatur. Magnanimus enim est, ut dicit Aristoteles qui seipsum magnis dignificat dignus existens. Honestus autem qui seipsum communi honore dignificat. Est enim ut oportet appetere honorem, et est magis quam oportet appetere, et est appetere minus quam oportet. Ergo qui superabundat desideriis honorum, aliquando dicitur philotimus a φιλός quod est *amor*, et τιμή quod est *honor*, quasi abundans *amore honorum*. Qui autem deficit, vocatur *aphilotimus* ab ἀ quod est *sine*, et *amore honorum*, quia non curat honores sibi congruos. Medius autem inter hos innominatus est proprio nomine, et dispositiones quibus disponimur in ista passione, etiam innominatæ sunt propriis nominibus. Verumtamen communiter loquendo dispositio philotimi dicitur *philotimia :* et propter convenientiam medii cum extremis, extrema contendunt de nomine medii : sicut in duabus terris circa terminum communem habitantes contendunt de media regione, eo quod affinis est utriusque. Et ideo nos medium in appetendo honores, aliquando vocamus *philotimum,* quia appetit honores congruos : aliquando autem eumdem vocamus *aphilotimum*, quia despicit honores non congruos. Et aliquando laudamus philotimum quasi medium : et aliquando laudamus eum ut aphilotimum, quia despicit honores non congruos. Propter quam autem causam hoc facimus, in his quæ deinceps sunt in hac scientia in quarto libro dicetur. Nunc autem de reliquis habitibus moralium virtutum enumerando dicamus secundum jam a nobis enarratum modum.

De mansuetudine.

Est autem et circa iram quæ est appetitus irascibilis in vindictam, et superabundantia, et defectus, et medietas. Cum autem fere omnia innominata sint, medium in ira *mansuetum* dicimus. Medietatem autem qua disponitur mansuetus, *mansuetudinem* vocamus. Extremorum autem qui quidem superabundat in ira, *iracundus* vocatur communiter, proprie autem *furiosus*. Malitia autem qua disponitur, vel *iracundia* vel *furor* vocatur. Qui autem deficit in ira, vocatur *inirascibilis*, et proprie *improvocabilis*. Defectio autem a qua disponitur, vocatur *inirascibilitas*, sive *improvocabilitas :* de quo est proverbium, quod « si capite ejus nuces contunderentur, non provocaretur. »

De veritate, eutrapelia, et amicitia sive gratia.

Sunt autem et aliæ tres medietates homini competentes secundum quod est civile animal per naturam in convictu et societate hominum conversatus : et hæ tres medietates habent quamdem similitudinem ad invicem : cum tamen differant formis et in differentiis propriis. Omnes quidem enim conveniunt in hoc, quod sunt circa verborum et operationum rationem qua scilicet convivimus et communicamus communi hominum societate. Differunt autem, quoniam una quidem est circa verum quod est in tali hominum communicatione verborum et operum. Alia autem est circa delectabile quod est in verborum et operum communicatione. Et ejus quæ est circa delectabile, una quidem pars est circa delectabile lusu : alia autem pars est in omnibus verbis et operibus quæ sunt se-

cundum vitæ et convivatus rationem. Verum autem hic appellamus, non adæquationem sermonum et rerum. Hoc enim non directe in potestate nostra. Sed veritatem vocamus, sicut dicit Aristoteles, adæquationem intellectuum et sermonum et operum secundum quod opera sunt signa intentionum, secundum quod verax dicitur, qui hoc quod habet in corde, sine figmento ostendit verbis et operationibus. Ludum autem vocamus jocum liberalem in operibus et verbis. Delectabile autem in verbis et operibus vocamus, quod unusquique gratus accepit et acceptat. Dicendum igitur est de his ut magis cognoscamus, quoniam in omnibus medietas est laudanda et recta : extrema autem neque laudabilia neque recta, sed vituperabilia. Tamen etiam in his multa sunt innominata. Tentabimus autem nomina fingere, sicut et in aliis ut manifestiora fiant, et ut manifestius fiat bonum quod consequimur ex ipsis.

Circa verum quidem igitur ille qui medius est, *verus* vocatur vel *verax* : et medietas qua disponitur, *veritas* dicitur. Ille enim nihil fingit, sed sicut habet in corde, ita loquitur et facit. Fictio autem, qua quis loquitur aliter et facit quam intendit. Illa quidem quæ ad majus est et superabundantia, vocatur *jactantia* : et qui disponitur per eam, vocatur *jactator*, attribuens sibi verbo vel opere cujus non habet conscientiam. Fictio autem quæ ad minus et deficientia est, vocatur Græce *ironia* : et qui disponitur secundum eam, vocatur *iron*, qui etiam supprimit ne verbis vel factis ostendat, quæ secundum veritatem habet in conscientia.

Circa autem delectabile quod quidem in ludo est, medius quidem vocatur Græce εὐτράπελος : et dispositio qua disponitur εὐτραπέλια ab εὖ quod est *bene*, et τρέπω, τρέπεις quod est *verto*, *vertis*, quasi bene vertens sermonem et opera ad placentia et ad jucunditatem conviventium. Superabundantia autem in omnibus sermonibus et operibus lusiva, etiam ad conviventium fastidium, vocatur *bomolochia* : et qui habet eam, vocatur *bomolochos* a Græco βώμος quod est *triplum*, et λόγος quod est *custos* : et dicebantur milvi qui garrientes in triplis sedebant, observantes intestina et exta sacrificiorum immundissima, in quibus delectarentur : ita et isti in tantum delectantur in ludis verborum et operum, quod etiam immundos tamquam delectabiles rapiunt ludos. Qui autem in ludis deficit verborum et operum, vocatur *agroicus* : et habitus quo disponitur, vocatur *agrochia*, quasi agrestis quidem in nulla jucunditate cum conviventibus conveniens.

Circa reliquum autem delectabile quod est in vita conviventium, quorum sine ludis aliquis dulcis et gratus conviventibus est in verbis et operibus, ille quidem qui ut oportet et quando condelectabilis est conviventibus, Græce quidem vocatur *amicus*, Latine autem melius vocatur *gratus* : et medietas qua disponitur, vocatur vel *amicitia* vel *gratia*. Qui autem superabundat in his, siquidem nullius utilitatis gratia placere quærit, vocatur *placidus* : si autem utilitatis alicujus sui hoc fecit gratia, vocatur *blanditor*. Qui deficit et in omnibus indelectabilis est verbis et factis, vocatur *litigiosus* et *discolus*, quasi incultus et contra omnes decertans.

De verecundia.

Non tantum autem in habitibus sunt 24. medietates et superabundantiæ et defectus, sed et in passionibus quibusdam, et in his quæ circa passiones sunt, medietates quædam sunt. Verecundia enim virtus quidem non est, sed passio. Laudatur tamen verecundus : verecundia enim fuga turpitudinis est. In his enim quæ circa verecundiam sunt, est quidem medius qui communi nomine *verecundus* vocatur. Qui autem superabundat et ad

omnia verecundatur, vocatur *cataplex* a *cata* quod est *videre*, et *plico,cas* : qui ad omnia apparentia plicatur fugiens in seipsum et abscondens se. Qui autem deficit vel nequaquam verecundatur in aliquo, communiter quidem vocatur *impudens*, proprie autem vocatur *frontosus* : medius autem inter hos communiter *verecundus* vocatur.

[Ob]jectio. Cum autem verecundia passio sit, et superius probatum sit quod passiones nec laudabiles nec vituperabiles sint, hic autem dicatur quod verecundia laudabilis sit, videmur contradicere nobisipsis :

[Re]sponsio. nisi quod duo hic addimus. Unum quidem quod diximus, quod medium et extrema ista circa verecundiam sunt, circa passionem autem bene esse virtus et vitium et laudabile et vituperabile. Adhuc autem diximus hic quod est verecundari ut oportet et quando : et hoc est passionem mensurare et ordinare. Quamvis ergo passio in eo quod passio, nec laudabilis, nec vituperabilis sit : tamen mensura et ordo passionis, et ex opposito immoderatio et inordinatio, laudabilia vel vituperabilia sunt.

De nemesi.

Nemesis autem Græce vocata, medietas est invidiæ et epichairecachiæ : dicta ab ἐπὶ quod est *suprà*, et χαίρω quod est *gaudeo*, et κακός quod est *malum*, quasi supergaudens in malis hominum. Sunt autem ista circa tristitiam et delectationem, quæ fiunt in his quæ accidunt proximis quibus convivimus. *Nemesiticus* quidem enim tristatur quando indignis bene succedit in operibus. *Invidus* autem superexcedens hunc, in omnibus tristatur cuicumque bene succedit. *Epichairecachus* autem tantum deficit a tristando, quod etiam supergaudet quando mala adveniunt proximis. Sed et de his quidem alias in *Rhetoricis* tempus erit dicendi.

Circa ea quæ dicta sunt, notandum est, quod sicut dicit Aristoteles in *Topicis*, reprehensor est qui in malorum tristatur prosperitatibus : et ita nemesiticus de quo dictum est, quod tristatur de indignis bene operantibus vel prosperantibus, procul dubio reprehensor est. Cum autem tristari in aliquorum prosperitatibus ejusdem moris sit cum eo quod est gaudere de adversitatibus eorum, ut dicit Socrates : invidia autem est tristitia in bonorum prosperitatibus, ut dicit Aristoteles in *Topicis* et in *Rhetoricis*, epichairecachia vero sit gaudium de bonorum adversitatibus : relinquitur quod unius moris sint hæc duo : ergo non possunt esse extremitates oppositæ secundum superabundantiam et defectum : et non potest nemesis quæ est tristitia in malorum prosperitatibus, esse medium inter invidiam et epichairecachiam : et quia inter se non possunt habere medium, eo quod ad unum et eumdem referuntur in more.

Ad quod solvendum scire oportet, quod non intendimus dicere quod nemesis vera medietas sit inter invidiam et epichairecachiam : sed intendimus quod nemesis est medietas ipsius invidiæ : et necessario sequitur ex hoc quod est medietas invidiæ, quod sit etiam medietas ipsius epichairecachiæ : eo quod hæ sunt ejusdem moris. Dicitur tamen utraque istarum dupliciter : communiter scilicet, et proprie. Communiter invidia dicitur tristitia de prosperitatibus omnium. Proprie autem dicitur invidia tristitia de prosperitatibus bonorum. Inter quas duas tristitias media est tristitia de prosperitatibus malorum quæ est nemesis, quæ est etiam media inter gaudere de malis omnium, et gaudere de malis bonorum, ad quæ duo gaudia communiter et proprie significanda inventum est hoc nomen quod est *epichairecachia*. Unde nemesis duarum malitiarum media est, quarum utraque habet abundantiam et defectum. In quacumque enim harum medium esse ponatur, sequitur etiam quod sit medium in altera. Potest tamen

etiam dicit, quod invidia dicatur superexcellens tristitia in prosperitatibus omnium et epichairecachia superexcellens lætitia in adversitatibus omnium. Et si hæc duo considerentur ex parte passionum quæ sunt in eis, lætitiæ scilicet et tristitiæ, tunc sunt contraria, et non ejusdem moris : et tunc nemesis directe per positionem medium est illorum. Cum vero nemesis reprehensio sit, et dispositio vel passio reprehensoris : reprehensoria autem pertinent ad judicium demonstrativum, tractare de nemesi pertinet magis ad rhetorem quam ad moralem. Et ideo de aliis medietatibus supra præinductis sigillatim determinabimus in consequentibus. De nemesi autem in hac scientia de cætero non faciemus mentionem. De justitia autem quia non simpliciter et uno modo dicitur, post hoc in libro quinto dividentes et distinguentes justitiam in duo, scilicet commutativam, et distributivam, de utraque dicemus qualiter sunt medietates. Similiter autem in consequentibus in sexto libro de rationalibus sive intellectualibus virtutibus erit tractatus.

CAPUT VIII.

De oppositione extremitatum ad medium et ad se invicem.

25. Medium extremis et extrema inter se aliqualiter opponuntur.

Tribus autem dispositionibus existentibus in qualibet malitia et passione, quarum duæ sunt malitiæ et una medium. Malitiarum autem una secundum abundantiam est, et alia secundum defectum. Una autem dispositionum est virtus quæ medietas est. Omnes istæ dispositiones omnibus opponuntur aliqualiter. *Aliqualiter* autem dicimus, quia secundum veritatem unum uni opponitur simpliciter. Hæc autem tria opponuntur ad se invicem, ita quod unum duobus et duo uni cuilibet : et hoc non potest esse nisi aliquæ formæ circa passionem ponantur, propter quas talis contingit oppositio. Hæ autem formæ sunt commensuratum esse et incommensuratum ad nos. Incommensuratorum autem necessario unum est excedens ad superabundantiam, et alterum a commensurato deficiens ad defectum. Tunc enim deficiens opponitur excellenti, et e converso, secundum unum genus oppositionis, et incommensuratum commensurato secundum aliud genus oppositionis : et sic unum pluribus et plura uni opponuntur.

Adhuc autem, quia medium non simpliciter, sed aliqualiter est in ratione utriusque extremi in eo quod convenit cum uno, et convenit cum alio : et in quantum convenit cum uno, opponitur cum altero : et in quantum convenit cum altero, opponitur cum reliquo : et sic aliqualiter et non simpliciter unum multis opponitur, et multa uni. Diximus enim in antehabitis, quod per hoc quod virtus circa passiones et operationes est, per hoc positione intermedium est malitiarum. Per hoc autem quod est in medietate quoad nos, extremum est bonum, et extremum positione et ratione. Et per hoc non est intermedium malitiarum, sed ab utraque malitia perfecta distantia remotum, nullam penitus habens convenientiam cum ipsis.

Aliqualiter ergo et non simpliciter omnes tres dispositiones omnibus inter se opponuntur. Extremæ quidem enim et mediæ dispositiones ad invicem contrariæ sunt secundum quod in actionibus et passionibus considerantur : media autem contraria est extremis, et e converso.

Quemadmodum enim æquale quod medium est, ad minus quidem comparatum, majus est, ad majus autem comparatum minus est : ita se habent medii habitus. Si enim comparentur ad defectus, superabundant : si autem comparentur ad superabundantias, deficiunt tam in operationibus quam in passionibus. Æquale autem hic accipimus non in quantitate absolute secundum naturam quantitatis accipiendo : sed quia omne æquale ei cui est æquale, æquale est, accipimus æquale commensuratum ei quod est ad nos, sicut et in natura in motu augmenti æquale accipitur : quia, sicut dicit Aristoteles [1], omnium natura consistentium terminus est, et ratio magnitudinis et augmenti. Et ad hæc æquale sumptum opponitur excellenti et deficienti. Hoc enim convenit natura et in hoc ducit omnes operationes : et ideo nec abundat superfluis, nec deficit in necessariis. Similiter autem est in arte, eo quod natura virtute certior sit, et virtus certior arte.

Hæc autem quæ diximus, per inductionem manifesta sunt. Fortis enim ad timidum quidem audax videtur, ad audacem autem comparatus videtur timidus. Similiter autem et temperatus ad insensibilem quidem comparatus videtur intemperatus et luxuriæ deditus, ad intemperatum autem et luxuriosum comparatus videtur insensibilis. Similiter autem liberalis ad illiberalem comparatus videtur prodigus, e contra autem ad prodigum comparatus videtur illiberalis et avarus. Propter quod proverbium est, quod « extremi sibiinvicem projiciunt medium alter ad alterum. » Quia medium in ratione utriusque est extremorum utrique comparatum. Et ideo communiter loquendo diversimode vocant fortem : timidus vocat eum audacem, et audax vocat eum timidum. Et in aliis omnibus dispositionibus moralibus similiter est, propria proportione uniuscujusque servata.

CAPUT IX.

Quod major est oppositio extremorum ad invicem quam ad medium.

Sic autem oppositis ad invicem his quæ dicta sunt, majorem contrarietatem habent extrema ad invicem, quam ad medium. Cujus una et prima ratio est, quia extrema longius distant ab invicem quam a medio, quemadmodum magnum a parvo, et parvum a magno longius distant, quam ambo ab æquali. 26.

Adhuc autem secunda ratio ejusdem est, quia extrema similitudinem majorem habent ad medium, quam ad invicem, ut audaciæ ad fortitudinem, et prodigalitatis ad liberalitatem aliqua similitudo est. Extremis autem ad invicem plurima dissimilitudo est. Quæ autem plurimum distant ab invicem, dissimilitudine illa determinantur esse contraria, et magis contraria quæ plus distant, et plurimum contraria quæ maxime distant. Extremorum ergo ad invicem major est contrarietas, quam extremorum ad medium.

[1] Aristoteles, In II de Anima, tex. et com. 41.

CAPUT X.

Quod dissimiliter opponuntur extrema medio, ita quod unum plus, et alterum minus.

27. Ad medium autem magis opponitur in quibusdam defectio, et in quibusdam magis opponitur superabundantia secundum prædicta, scilicet longior distantia et dissimilior majoris contrarietatis est causa : puta fortitudini quidem non magis opponitur audacia quæ est superabundantia, sed timiditas magis opponitur quæ est defectio, eo quod fortitudini magis dissimilis est quam audacia. Temperantiæ autem non magis opponitur insensibilitas quæ est indigentia, sed magis opponitur luxus intemperantiæ quæ superabundantia est.

Hoc autem contingit propter duas causas : quarum una est sumpta ex ipsa re secundum quod virtus est medium. Altera autem sumpta est ex nobis. Illa autem quæ ex ipsa re sumitur, hæc est, quod in hoc quod alterum extremorum medium proximius est et similius est, non possumus illud opponere, sed potius id quod dissimilius est ad medium : puta quia similius esse videtur fortitudini audacia et proximius, quam timiditas : timiditas autem dissimilior est, et magis opponimus fortitudini timiditatem quam audaciam. Cujus ratio est, quia quæcumque plus a medio distant secundum se, hæc etiam magis contraria medio esse videntur. Hæc igitur est una causa ex ipsa re sumpta, quare una extremitatum magis medio videtur esse contraria quam reliqua. Quia medium est quoad nos simpliciter, ideo alia causa ex nobisipsis est : quia ad quæcumque nosipsi ex dispositione naturali magis nati sumus aliqualiter per inclinationem naturæ vel consuetudinis, hæc magis dicimus esse medio contraria : eo quod magis nos inclinant ad deviandum a medio : puta quia nos ipsi per inclinationem naturæ magis nati sumus ad delectationes innatas nutrimenti et venereorum, ad quæ etiam per consuetudinem inclinamur : ideo facilius mobiles sumus ad intemperantiam luxuriæ, quam ad temperantiam vel insensibilitatem. Quæcumque igitur talia sunt, magis contraria esse dicimus : quia ad illa secundum naturæ et consuetudinis inclinationem facilius fit augmentum, quam ad medium quod est temperantia, vel ad insensibilitatem. Et propter hoc dicimus, quod luxuria intemperantiæ quæ est superabundantia, magis opponitur temperantiæ quam insensibilitas quæ est defectus : et hæc causa sumitur per esse quod habet virtus in nobis.

Jam igitur probavimus et ostendimus quod virtus moralis est medietas, et qualiter est medietas : et ostendimus quomodo est medietas duarum malitiarum. 28
Unius quidem secundum superabundantiam dictæ, alterius autem secundum defectum. Et ostendimus quod virtus medietas est per hoc, quia est conjectatrix medii : medii dico quod est in passionibus et operationibus. De his igitur sufficienter dictum sit.

Si autem quis considerare velit, quod extremorum similius sit medietati, consideret quod extremorum magis ponit potentiam operativam in ultimo sui et maximo. Hoc enim similius est medietati : quia medietas est extremum in bono et ultimum in posse : sicut potentia irascibilis quæ insurgit in arduum, ultimum

sui habet magis in audendo. Et per illud determinatur quantum ad sui ultimum. Per timiditatem autem non determinatur potentia, sed defectus ejus. Et ideo audacia similior est fortitudini quam timiditas. In temperantia autem oppositum est. Temperantia enim determinatur in tenendo et abstinendo. Et ideo ultimum potentiæ magis determinatur per insensibilitatem quæ ab omnibus abstinet, quam per intemperantiam luxuriæ quæ a nullis abstinet : propter quod insensibilitas similior est temperantiæ, quam luxus intemperantiæ.

CAPUT XI.

Quod quia difficillimum est venire ad medium, documentis intendendum est quibus ad medium veniatur.

ile est liosum sse.

Difficillimum autem est invenire medium, et valde studiosum et bonum. In unoquoque enim medium accipere est difficile. Verbi gratia circuli medium non accipere cujuslibet idiotæ, sed est accipere scientis geometriam. Ille enim vel per triangulum æquilaterum statim accipiet, suppositione facta quod lineæ ab eodem centro ad circumferentiam sunt æquales : vel si non per æquilaterum accipiet, accipiet per orthogonum. In orthogoni enim latere quod recto angulo subtenditur, de necessitate erit centrum : eo quod angulus in semicirculo rectus est. Sic autem irasci quidem in genere et qualiterumque cujuslibet est et facile est, et similiter qualiterumque dare et consumere facultatem expensis valde facile est. Cui autem oportet dare et quantum et quando et cujus gratia et qualiter, non adhuc facile est neque cuilibet. Hoc enim est bene propter esse in medio, et est rarum propter difficultatem, et est laudabile propter virtutem, et est bonum propter finem. Ad hoc igitur homo indiget documentis qualiter accipiat medium.

Primum documentnm sit, quod propter hoc quod oportet conjectantem esse medium, oportet studiosum niti ad recedendum ab extremo quod est magis contrarium. Si enim recedit ab ipso, appropinquat ad medium. Propinquorum autem et similium facilior est transmutatio ad invicem : quemadmodum Circes monebat fieri hoc dicens suo discipulo : « Custodi navem extra fumum et extra undam [1]. » Fumus enim et unda magis navigationi sunt contraria. Metaphorice autem hoc dixit, intendens quod extremorum vitiorum unum est majus peccatum, et alterum minus : et quia medium sumendo attingere est difficile, ideo dixit Calypso [2], quoniam in secunda navigatione minima malorum sumenda et toleranda sunt. Hoc autem maxime erit hoc modo quo diximus, quod scilicet a magis contrario magis removeamur. 29. Primum documentum.

Calypso autem iste meo judicio nauticæ artis fuit peritissimus, et ideo præcepta dedit, quod inter procellas undarum longitudo navis ad navigandum non disponeretur. Ratibus enim navis, quæ

[1] En dictum Circe ad Ulyssem secundum poetam :
Extra undam et fumum longe compelle carinam.

[2] In exemplari græco Calypso ponitur pro Circe.

sunt lata longitudinaria navis, inter procellas dispositis, procella anterior ratem elevat sibi conjunctam, et ratis reliqua sorbet aquam a procella anteriori, et navis mergitur in profundum. Si autem prora in ventum disponitur, anterior pars navis scandit undam : et dum ab altera parte descendit, ab anteriori unda excipitur et iterum scandit, et scandens undas evadit.

Quod autem Calypso dixit a fumo removendam esse navem, opinor quod propter navigantem dixit, non propter navigationem. Navigans enim in fumo, angulos horizontis considerare non poterit : et ideo nescit navem dirigere. Nautica enim ars necesse habet considerare angulos horizontis, qui sunt duo poli, et Oriens et Occidens, ut peritioribus consideratis in quartis et quartarum partibus sciat ad portum dirigere navem, periculis caute evitatis.

Eustratius autem dicit, quod Calypso iste poeta fuit, et metaphorice loquitur de moribus ad similitudinem navigationis : sicut enim in navigatione, ita in moribus oportet recedere ab involutionibus procellarum, quas movent ea quæ maxime contraria sunt virtuti : et resistendo oportet scindere procellas et sustinere hoc malum, ne ex ipsis submergamur. In mari etiam scandendo procellas forte intima conturbantur usque ad vomitum : hoc tamen melius est sustinere, quam submergi. Et quia hoc sufficit ad navigationem secundam. Et ideo etiam dicit Eustratius, quod Calypso non dixit navem removendam esse a fumo, sed a posterioribus additum est præcepto Calypsi. Super procellas autem directa prora et tenta fortiter secunda vocatur navigatio : quia tunc impulsus procellarum secundum motum procellarum navis evadit.

Secundum documentum.

Secundum documentum est, quod oportet intendere maxime contra ea ad quæ nos ipsi secundum naturæ inclinationem vel consuetudinis facile mobiles sumus, sicut sanguinei, hilares, lusivi facile moventur ad venerea : graves autem et maturi, melancholici melancholia accidentali facillime moventur ad ambitiosa et superba : et sic in omnibus est, quod diversi ad diversa apti nati sumus, et ex naturæ inclinatione, et ex consuetudine. Ad quid autem quisque inclinatus sit, notum potest esse ex delectatione obvenientibus in his quæ fiunt circa nos. Delectatio enim cito oboritur in his quæ fiunt ad quæ sumus inclinati, et tristitia statim oritur in opposito. Oportet igitur nos ipsos attrahere in contrarium ejus ad quod sumus inclinati. Multum enim abducentes nos in contrarium, a peccando recedimus, et ad medium veniemus, per similitudinem eorum qui tortuosa lignorum dirigunt. In recto enim omnes partes recti quælibet in situ suo ordinata disponitur, nulla alteram comprimente. In curvato autem quælibet utriusque extrema comprimitur et coarctatur in mediam : ita utriusque intra situm medium trahuntur quam violenter et tenentur intra situm ejus. Cujus signum est, quod omne curvatum in concavo rugatur, et rugæ omnes comprimuntur ad mediam. Et hoc est in potentia curvi quantum ad concavum : in corpore autem naturali si curvum fiat potentia curvi quantum ad concavum : in corpore autem naturali si curvum fiat potentia curvi confortatur duro sicco. Materia autem in convexo secundum potentiam convexi una pars extra aliam extenditur, et quælibet extra situm suiipsius. Cujus signum est, quod sæpe in convexo frangitur et dividitur, et nullo modo rugatur. Curvum ergo et tortuosum quantum ad ea quæ compressa sunt intra seipsa, non redit ad situm debitum recti, nisi quod intra se compressum est, extra se extendatur : extra se autem non extenditur per rectum, sed per convexum. Oportet igitur, quod in oppositum incurvetur ut curvum fiat convexum : tunc enim duabus potentiis curvi et convexi in opposita operantibus redit ad rectum, recte secundum situm dispositis omnibus partibus ejus. Similiter autem

est in moribus, quod in quibuscumque curvi sumus secundum inclinationem naturæ et consuetudinis, omni studio oportet in oppositum extendere, et sic ad rectitudinem redire.

Inter omnia autem maxime hoc observandum est circa delectabile et delectationem quæ sunt innata nobis et concorporata. Illa enim nunquam judicamus nisi acceptemus ea per interiorem naturæ concursum. Cogitata enim et disposita in corde, et judicata sive ponderata per rationem, statim placent et adhærent. Quod igitur plebis senes patiebantur ad Helenam, hoc oportet etiam nos pati ad delectationem nobis innatam, et in omnibus illorum dicere vocem. Sic enim abjicientes delectationem, minus peccabimus : et sic facientes, ut in capitulo sive summatim dicamus, maxime poterimus medium adispisci. Helena enim pulchritudine sua et Thesea et Menelaum et Paridem stulos allexit : quam sapientes plebis non nisi averso vultu terga vertentes evaserunt. Et vox earum fuit Helenam esse fugiendam, ne considerata pulchritudine ejus et judicata alliceret et ligaret. Et sic oportet averti a delectatione innata, et nec quidem cogitare vel judicare aliquid de delectationibus, sed in omnibus fugere : quia mox concepta delectatio illicit et ligat.

rojano- seno- d Hele- sese ierunt, ios ad tatem esse ectos ortet.

Eustratius autem dicit, quod sapientes plebis consideraverunt Helenam, et pulchritudinem judicaverunt et laudaverunt : sed a concupiscentiis ejus dixerunt esse abstinendum. Hoc tamen improbabile est : quia, sicut diximus, delectabile conceptum mox tentat et afficit : et ideo medicinam non habet nisi per fugam, qua cogitatus et verba et opera retrahantur ab ipso. Cujus signum est, quod in fabulis dicit Ovidius, quod Perseus caput Gorgonis aversa facie abscidit, eo quod Gorgon pulchritudine sua ligavit et immobiles fecit transeuntes : et idcirco Perseus si faciens ad Gorgonem convertisset, caput præscindere non potuisset. Sic igitur habere nos debemus ad concupiscentiæ delectationes.

CAPUT XII.

Quod propter singularia in quibus est actus, hoc maxime difficile est venire ad medium.

Difficillimum autem est venire ad medium, maxime propter hoc, quia operationes et passiones nostræ in singularibus sunt circumstantiarum, qui nulli uni communes sunt cum alio. Non enim facile determinare est qualiter et in quibus hominibus et delectationibus et in qualibus et ubi et in quanto tempore determinandum sit unicuique. Etenim nosipsi quandoque quidem laudamus eos qui in ira intra deficiunt, et vocamus eos mansuetos : cum tamen deficiens in medio non sit. Quandoque autem laudamus eos qui aggravant injurias sibi illatas et ulciscuntur eas, et vocamus eos viriles : cum tamen aggravans superabundans sit et non in medio. Hoc enim ideo facimus, quia qui quidem parum ad bene medietatis transgreditur, non vituperatur, sive transgrediatur ad magis, sive ad minus : sed vituperamus eum qui transgreditur plus et plus, ita quod elongatio a medio notabilis est, nec latere potest. Alius autem qui parum transgreditur, usquequo et in quantum transgredi possit, quod vituperabilis, non facile est sermone determinare communi et doctrinali : sicut nec facile est determinare aliud aliquid

sensibilium particularium : talia enim omnia in singularibus et in sensu habent judicium, et in talibus parva elongatio a medio, licet peccatum sit, non tamen simpliciter malum est, sed potius dispositio ad malum quæ apud omnem legislatorem venia digna est. Conversatio enim humana propter sui instabilitatem ad regulam recti non penitus redigi potest, sicut nec ædificatio Lesbia [1] : et ideo sufficit juxta rectum esse. Omnia autem hæc quæ dicta sunt, tantum ostendunt quod medius habitus in omnibus laudabilis est, et quod declinare oportet, quandoque quidem ad superabundantiam magis, quandoque autem ad defectum magis, non longe tamen a recto : sic enim facile adipiscemur medium, et id quod est bene in qualibet operatione et passione. Et quod in tali determinatione minima malorum oportet tolerare. Minima enim malorum sunt in parva a medio declinatione.

[1] Scilicet *regula*, pro qua vide III de Anima, trac. IV, tex. et com. 51.

LIBER III

ETHICORUM.

TRACTATUS I

DE VOLUNTARIO ET ELECTIONE ET VOLUNTATE, QUÆ SUNT PRINCIPIA OPERATIONUM QUARUM NOS DOMINI SUMUS.

CAPUT I.

Qualiter tractatus de voluntario et electione, etc., pertinet ad scientiam moralem.

1. Virtute utique et circa passiones et circa operationes existente, voluntario vero et involuntario existentibus circa easdem operationes et passiones, relinquitur voluntarium et involuntarium magnam habere communicationem cum virtute : et ideo in scientia de virtute oportet de voluntario et involuntario determinare.

Prima ratio.

Hoc autem et alia probatur ratione : quia in voluntariis si bona sunt, fiunt laudes : et si mala sunt, fiunt vituperationes. In involuntariis autem si imperfecta involuntaria sunt, conceditur venia si excusant a toto : quandoque autem conceditur misericordia, si non in toto excusant, sed in parte : ergo operationes voluntariæ bonæ et malæ idem habent præmium cum operationibus virtutum et vitiorum. Et quorum est idem consequens communicationem habens, ad unam scientiam pertinet declaratio eorum. Operationes autem involuntariæ si malæ sunt, laudes quidem et exprobrationes non habent, sed in civilibus ha-

Secunda ratio.

bent veniam vel misericordiam : et quod in civilibus habent consequens, in scientia morali debet determinari. Voluntarii ergo et involuntarii determinatio pertinet ad moralem. Sic igitur nobis intendentimus de virtute, forsitan necessarium est determinare de voluntario et involuntario.

Tertia ratio. Adhuc autem tertia ratio est : quia tractare de voluntario et involuntario, utile est in omni civilitate, et ad honores et ad pœnas quibus nituntur cives bonos facere. Voluntarium enim quo magis est voluntarium in bono, minus honoratur. Involuntarium autem quo magis est involuntarium, eo minus punitur. Propter quod ait Prætor, « Quod vi metusve causa fit, ratum non habeo. » Voluntarium autem in malis quo magis voluntarium, magis exprobratur : et involuntarium in bonis, quo magis involuntarium est, minus honoratur. Et generaliter, sicut dicit quidam sapiens, « nihil laudatur vel vituperatur in homine, nisi cujus ipse est causa : et eo plus, quo ipse plus causa est. » Liber autem est, ut dicit Philosophus, qui causa sui est : et sicut dicit Ovidius, « qui suus est, ad nullum alium habens respectum in operibus. » Hoc autem modo nullum animalium brutorum suum est, eo quod omnia opera eorum acta sunt a natura. Hoc etiam modo intellectus et ratio contemplativa non sua sunt in veritate contemplatorum : obligatione enim syllogistica coguntur ad assensum. Quod vero primum causa libertatis est, voluntas est : eo quod hoc et a naturæ obligatione liberum est, et ab obligatione argumentorum voluntarium. Ergo esse hominem et liberum facit hominem, et omnem operationem ejus facit liberam, ita quod nulla causa suarum operationum est, nisi quia sibi voluntariæ sunt. Habitum autem est multoties jam in præcedentibus, quia nullæ sunt operationes virtutum vel vitiorum, nisi quorum domini sumus. Primum ergo quod consideratur in eis, est quod voluntariæ sint.

Adhuc in præcedenti libro monstratum est, quod bene operationum virtutum est in agente, et secundum parum in opere : et hoc bene totum secundum differentias voluntarii, scilicet quod ex voluntate eligat, et propter hoc eligat, quod in talibus perseveret firma voluntate non et alterata. Cum ergo bene operationum talium in voluntate sit, non potest determinari in virtute, nisi determinetur de voluntario. Quarta ratio.

Adhuc ergo, cum homo civilis sit per naturam, oportet quod operationes et passiones suæ civiliter determinentur, secundum quod ad judicium veniunt politici, qui civilium est ordinator. Politicus autem non respicit operationes, nisi secundum quod procedunt ab operante. Oportet igitur politicum regulas habere et leges quibus cognoscat quid a nobis est et quid ab aliis. Regulæ autem nostræ non possunt sumi nisi ex voluntario et involuntario. De voluntario igitur et involuntario in morali scientia oportet determinare. Unde etiam politicus ei quod simpliciter involuntarium est, concedit veniam : et si non simpliciter involuntarium est, adhibet materiam, forte partem pœnæ relaxando, vel forte ex officio suo contra eum qui vim immittit procedendo, vel alio modo. Quamvis ergo de voluntate secundum quod pars animæ est, in *Naturalibus* determinari habeat : tamen voluntarium secundum quod libertatem confert operanti et operi, pro certo determinare habet moralis. Quinta ratio.

CAPUT II.

De involuntarii divisione.

2. Videntur autem involuntaria in duo dividi : quia etiam quæ violenta sunt, et quæ propter ignorantiam facta sunt, involuntaria esse dicuntur. Quamvis enim voluntarium dicat habitum, et involuntarium privationem, tamen oportet nos prius de involuntario quam de voluntario dicere. Quia in civilibus involuntarium generalius est. Voluntarium enim in civilibus quod laudem habet vel vituperationem, non est consideratum nisi in actibus virtutum vel vitiorum. Involuntarium autem in civilibus quod veniam habet vel misericordiam, et in actibus et operationibus virtutum et vitiorum consideratur, et in multis aliis ad quæ frequenter compellunt tyranni, et diversorum diversæ violentiæ. Quia igitur generalius refertur ad conversationem humanam, quam voluntarium, ideo prius de ipso est tractandum.

involuta- o prius icendum uam de luntario.

ima ratio.

Adhuc autem actio voluntaria secundum quod est voluntaria, non recipit laudem vel exprobationem, nisi secundum quod remota est a contrario. Nullum enim principium primum secundum quod primum est, potest determinari nisi per negationem vel privationem,sicut dicimus primum esse ante quod nihil est. Et cum voluntarium primum principium sit operationum, determinari non potest nisi per negationem vel privationem : et hæc determinatio involuntarii præcedit determinationem voluntarii. Sicut volentes scire quid sit principium, prædeterminare oportet quid sit ante se nihil habere. Sic igitur voluntarium sciri non potest nisi involuntarii prædeterminata ratione.

›cunda ratio.

CAPUT III.

De involuntario per violentiam.

Violentum autem est cujus principium movens est extra operantem, et tale violentum est, in quod nihil confert operans vel patiens violentiam : puta si spiritus violentissimorum ventorum portaverit aliquem alicubi in damnum vel lucrum aliquorum, vel si homines violentum dominium super nos habentes, per nos tamquam per instrumenta aliquid operentur. Si enim aliquis a vento projectus, vel ab alto cadens vel alias aliter violenter impulsus, impulsu vel casu damnum faciat. Sic enim operatio damni non est ab ipso, sed a violentia tanta. Similiter si manus violenter extendatur, et extensa manu princeps percutiatur vel quicumque alius, non ille cujus est manus causa est operis, sed ille qui manu per violentiam utitur ad percutiendum. Utrumque ergo istorum violentum est, dummodo ille qui patitur vim, nihil conferat penitus ad actionem ejus qui infert violentiam : si enim violentia interius per consensum approbetur, et placeat violentia, vel non displiceat, non in toto

Violentum est cujus principium est foris, in quod nihil confert is qui violentia agit aut patitur.

violentum est : quia interior voluntas concurrit ad operationem. Similiter si ille cujus manu aliquis percutitur non retinens manum, accommodet percutienti, non simpliciter violentum est : eo quod qui dicit se vim pati, aliquid confert ad violentiam : affert enim per consensum, vel non dissensum ad operationem. Hoc autem non nisi secundum præsumptionem potest judicare politicus. Sicut est hoc quod dicit Vulpianus, quod « si vir claræ dignitatis in civitate dicat se vim passum, non præsumitur esse verum : » quia non præsumitur, quod si in civitate magna clara dignitate præfulget, possit ei vis inferri. Simile judicium est si fortior dicat se vim passum a debiliori.

Differunt per vim et metus causa facta. Attendendum etiam, quod non in idem genus ordinamus ea quæ fiunt vi, et ea quæ fiunt metus causa. Licet enim hæc diversa sint, tamen non diversificantur in hoc quod est concedere veniam et misericordiam : per vim enim fiunt quæ simpliciter coacta sunt, nullum penitus in vim passo habentia principium. Metus autem causa fiunt, quæ timore majorum malorum sunt operata, et principium habent in metuente, quod est principium operationis proximum, licet non sit primum.

CAPUT IV.

De operationibus mixtis ex voluntario et involuntario.

Quicumque autem propter timorem majorum malorum, vel propter exspectationem aliquorum bonorum, quæ aliter haberi non possunt, aliquod turpe operantur, dubitationem habet, utrum illa voluntaria vel involuntaria esse sint judicanda. Puta si tyrannus vim coactivam habens super aliquem, aliquid turpe præcipiat operari qui dominium habet super nos, et super parentes nostros, vel super filios, vel aliter conjunctos, de quibus merito dolere debemus, sicut de nobisipsis : et si aliquid turpe operamur ad præceptum tyranni, salvantur amici : si autem non operamur, occidentur. Tale aliquid etiam accidit circa eas quæ in tempestatibus de navibus fiunt ejectiones propter salutem navis. Hæc enim nullus ejiceret simpliciter, hoc est, propter ipsam ejectionem, et si voluntarius esset, et suæ voluntatis arbitrio nullo modo faceret. In periculo autem existentes propter salutem sui et aliorum omnium qui in navi sunt, omnes intellectum habentes, ejiciunt bona, ut exonerata navis levius et altius super undas emergatur, et non de facili aquas hauriens submergatur. 3.

Utraque ergo istarum operationum 4.

metus causa facta est. Mixtæ quidem igitur tales sunt operationes, ut videtur : tamen magis assimilantur voluntariis quam involuntariis. Cujus una ratio est, quia tunc cum fiunt et operata sunt, voluntaria sunt : operationes enim humanæ in circumstantiis singularibus accipiuntur, scilicet quis et ubi, et quando, et quomodo. Secundum has autem voluntaria est operatio principium habens in operante. Quis enim est ? in periculo constitutus. Ubi ? in mari. Quando ? in tempestate : et similiter de aliis.

Secunda ratio est, quia finis operationis secundum tempus est. Hic autem finis est in illo tempore consequi salutem : propter hoc enim projicit onera. Finis autem ille simpliciter voluntarius est. Operatio ergo ista dicetur voluntaria et involuntaria quando operatur eam operans. Volens enim operatur in eo quod principium movendi organicas partes, manus et pedes, in talibus operationibus in ipso operante est. Voluntarie enim manibus et pedibus projicit onera. Quorumcumque autem operandi principium est in operante, in his secundum propriam potestatem et facultatem in ipso operante est operari et non operari. In quibus autem in nobis operari est et non operari, hæc voluntaria sunt : voluntaria itaque sunt omnia talia, quia voluntario assimilata. Simpliciter autem accepta forsitan sunt involuntaria : ideo quia nullus intellectum habens, aliquid talium unquam eligeret secundum seipsum existens et propriæ facultatis arbiter.

Duo ergo consideranda sunt, scilicet qualis sit operatio simpliciter accepta, et cui similis sit secundum comparandi principium. Simpliciter autem dicimus acceptam sine circumstantiis, præcipue loci, et temporis, et causæ operationis. Nihil enim prohibet aliquid simpliciter esse involuntarium, quod tamen ex causa voluntarium efficitur, sicut uri et secari quæ non sunt voluntaria, nisi propter sanitatem. Similiter quædam involuntaria, quodam loco voluntaria sunt, sicut est jactus mercium in mare. Similiter quædam voluntaria tempore quodam efficiuntur, sicut est relictio divitiarum tempore belli, ut per fugam vita salvetur.

Considerandum etiam est cui similis sit in principiis operandi. Principium enim involuntarii proximum et operationes eliciens, totum est extra operationem. Principium autem voluntarii totum intra. Cum ergo operationis directe proximum principium eliciens opus habeat intra, quamvis principium movens habeat extra, quod non est sufficiens ad eliciendam operationem sine nobis, magis assimilatur voluntariis quam involuntariis.

Attendendum tamen, quod non est idem non voluntarium et involuntarium. Non voluntarium enim habet privatam voluntatem penitus. Involuntarium autem ponit et affirmat voluntatem oppositi. Sensus enim est, nolo currere, hoc est, volo non currere, quod totum privatur non voluntario. Adhuc autem non idem est involuntarie facere, et non voluntarie facere. Quia in involuntario ponitur contrarietas voluntatis et dissensus a volito : non volens autem non oportet quod dissensum habeat ad volitum, sed simplicem negationem voluntatis. Et inde est, quod involuntarie operatum affert tristitiam operanti : non voluntarie autem operatum non necessario affert tristitiam operanti.

CAPUT V.

Quid pro quo in talibus sit sustinendum vel operandum ?

5. In operationibus autem talibus operantes aliquando laudantur, quando scilicet turpe aliquid vel triste sustinent pro magnis et per se bonis, quæ scilicet per ea acquiruntur, vel saltem non perduntur. Si autem e converso pro parvis et non per se bonis magna turpia vel tristia sustinent,quæ cuilibet viro honorato turpissimum esset ferre,vituperantur. Pro nullo enim bono etiam modico turpissima sufferre et pravi hominis est proprium. In aliquibus autem talibus operationibus laus quidem non fit, sed venia vel misericordia conceditur, quando aliquis ea operatur, quæ non oportet propter talia quæ humanam naturam excedunt, et quæ nullus utique honoratus vir sustineret : talis enim metus, ut dicunt Stoici, cadit in constantem virum. Sunt autem quædam quæ fortassis non est cogi : quia vel per nullam coactionem facienda sunt, sed potius durissima oportet pati, et moriendum est antequam fiant.

In his autem operationibus inter turpia quæ fieri coguntur, et inter pœnas quas aliquis patitur, considerendum est quid præponderet. Turpia enim quæ fieri coguntur, ad tria mensuranda sunt, scilicet ad statum facientis, et ad obscœnitatem facti, et ad reipublicæ utilitatem vel nocumentum. Ad statum quidem facientis, quia personam magnam decet esse honestiorem, et turpius est commissum inhonestum propter personam facientis. Propter quod dicit Tullius in libro *Epistolarum*, quod puer ingenuæ dignitatis captus a tyranno, cum ad indigna sibi cogeretur, impulso capite ad parietem et conquassato cerebro dixit moriens : « Non serviam nobilissimo animo hæc ipse perferens. »

Ad obscœnitatem autem actus, quia quidam actus sunt contra rationem, quidam autem contra virtutem et contra rationem, quidam etiam cum his duobus contra naturam, et quidam cum his tribus etiam contra consuetudinem. Et contra rationem quidem sicut mendacium. Contra rationem autem et virtutem, sicut incontinentia. Contra hæc duo autem et contra naturam, sicut in affectu impietas in parentes, et in effectu sodomia. Contra consuetudinem autem in eis, sicut est inventio novorum peccatorum. Et in his omnibus, sicut dicit Seneca in libro *naturalium Quæstionum*, quod quidam incumbens fœminæ, in tantum cum fœminæ incumberet, masculum fecit incumbere sibi : et speculo transverso ex opposito adhibito genitalia etiam incumbentis et in quibus incumbebat, considerabat : eo quod in speculo transverso multo majora apparebant quam essent.

Nocumentum autem vel utilitas reipublicæ in hoc consideratur, quod tale malum fiat quod redimi posset salute reipublicæ. Sicut si forte aliquis mentitur ad hoc quod salventur unus vel plures vel in rebus et statu dignitatis, qui aliter proderentur. Quamvis enim tunc mendacium malum sit et semper malum, tamen a legislatore civili non imputatur, eo quod redimitur pietatis officio : propter quod et tale mendacium *officiosum* appellatur. Ad idem reducitur civiliter adulterium quod adultera committit non intentione thori transgrediendi, sed ut tyrannum cives in servitutem volen-

tem redigere prodat in sinu, sicut Judith Holofernem, et Dalila Samsonem : et aliquid huic simile fecit Jahel in tabernaculo suo Sisaram recipiens et interficiens et prodens.

Dicit enim Aristoteles, quod civiliter loquendo cum inimicis omnia cum proditione agenda sunt : cum tamen proditio semper mala sit, et mendacium, et adulterium. Non enim redimerentur nisi mala essent, nec redimuntur ad hoc quod mala non sint, sed redimuntur ad hoc quod a legislatore non imputentur in pœnam propter utilitatem communem quæ ex talibus aliquando causatur. Obscœna autem quæ nimia sua obscœnitate redimi non possunt, eo quod rationem et virtutem et naturam et consuetudinem subruunt, nullo modo facienda sunt, nec causa metus, nec causa alicujus violentiæ : sed potius moriendum est. Propter quod derisibilia sunt dicta Euripidis poetæ [1] quæ dicuntur *Alcmeona*, hoc est, quæ de Alcmeone composuit metrice, tangens causas moventes quare Alcmeon matrem suam occidit. Dicit enim Euripides, quod Alcmeon cujusdam Amphiarai filius fuit. Amphiaraus autem suasu uxoris suæ quæ mater fuit Alcmeoni, persuasus fuit ad bellum Thebanum procedere : et movebat in una parte Eteocles, et in altera parte Polynices. Cum bello lethaliter vulneratus redisset domum, moriens dixit filio Alcmeoni, quod matrem [2] interficeret, accusationes tres imponens matri, scilicet quod sterilis esset, quæ non nisi unum filium produxerat : et quod terra quam in dotem receperat, sterilis esset et infructuosa : et quod marito persuasisset ad bellum procedere, ubi lethalia vulnera accepisset : eo quod a marito absoluta alii nuberet. Et matrem propter has persuasiones interfecit, quæ persuasiones cum insufficientes essent, contra rationem fecit cum hominem occideret, et contra virtutem peccavit : et cum interficeret matrem, fecit contra naturalem pietatem, et contra omnem consuetudinem omnium animalium. Et ideo derisibilis est, quod dixit per talem accusationem coactum se esse ut occideret matrem.

CAPUT VI.

Quod judicium in talibus valde est difficile, quale pro quali sit eligendum.

Est autem difficile quandoque judicare quale pro quali eligendum sit, et quid pro quo sit sustinendum. Ad hoc autem judicium hoc aggravat, quod valde difficile est immorari cognitis malis et imminentibus, et quasi jam impendentia exspectare. Ut in pluribus enim quæ quidem exspectantur in talibus, valde sunt tristia : quæ autem coguntur, valde sunt turpia. Et quia difficile est judicium quid pro quo sit sustinendum, aliquando quidem coacti vituperantur, aliquando autem laudantur : et ideo dubium est qualia dicendum sit esse violentiæ vel metus causa facta.

Vel forte dicendum etiam, quod ea quæ simpliciter quidem violenta sunt, illa sunt quorum agens est in his quæ exterius sunt, quando qui ea operatur, nihil confert. Illa enim semper involun-

[1] Euripides Atheniensis tragœdiarum scriptor.

[2] Scilicet *Eriphylem*.

taria sunt et ubique et semper. Quæcumque autem secundum seipsa quidem accepta involuntaria sunt, nunc autem et pro his causis et in hoc loco sunt voluntaria, magis assimilantur voluntariis. Quia operationes in singularibus sunt. Singularia autem in talibus voluntaria sunt, sicut in antehabitis est determinatum. In talibus ergo qualia pro quali eligenda sunt, non facile est tradere per artem : eo quod multæ sunt differentiæ in singularibus, quæ ad unam communem rationem redigi non possunt : tamen ad artem quam præmisimus, respiciendum est, utrum scilicet redimi possit quod fit utilitate majori, vel maxime autem, ut diximus, in his quæ pertinent ad rempublicam.

Zeno inventor logicæ. Zeno Thelengatorii filius, non modicus inter Philosophos existens, utpote Xenophanis et Parmenidis discipulus propinquus temporibus Democriti, sicut qui apud Eleatem civitatem octogesima octava olympiade floruit, et lites sive disputationes et de natura narrationes Pythagoræ et Democriti et Empedoclis describit, et qui primus, ut dicitur, dialecticam fecit, quæ tamen non invenitur nisi de *Elenchis*, ad cujus similitudinem Empedocles *Rhetoricam* composuit. Hic igitur Zeno talis et tantus cum Diomedontem quemdam tyrannum Eleatis civitatis impugnatorem, cum esset civis ejusdem civitatis, et Diomedontem dejicere conaretur a potestate ne civitatem invadere posset, captus est a Diomedonte tyranno : et cum quæreretur a tyranno, quod esset consilium et secretum reipublicæ in civitate, sciens quod pro nulla coactione mysterium consilii principum et reipublicæ esset revelandum, linguam quæ revelare posset dentibus abscidit, et in faciem tyranno exspuit, facto dicens plus quam verbo, quod mysterium non sit revelandum. Propter quod etiam tyrannus Tormenta Zenonis. Zenonem philosophia et virtute conspicuum in mortario contundi fecit pistello desuper feriente : quæ amarissima tormenta Zeno sustinuit antequam secretum revelaret.

CAPUT VII.

Quod delectabilia exteriora non inducunt coactionem quæ a turpibus excuset.

Si quis autem dicat, quod propter hoc 6
quod delectabilia exteriora, et bona exteriora alliciunt animum concupiscentis, inferunt violentiam et violenta sunt propter hoc quod sunt extresincus existentia, et ab extrinsecus movent sicut violenta. Primum quidem inconveniens quod ad hoc sequitur, est quod secundum hæc omnia quæ agimus, erunt violenta : quia delectabilium gratia omnes homines omnia operantur quæ operantur. Quidquid enim agimus, agimus vel fugiendo triste, vel prosequendo appetibile. Ratio etiam est ad hoc, quia, sicut patet ex prædictis, quod vi et involuntarii facimus, facimus cum tristitia : quæ autem propter delectabilia fiunt, cum delectatione et gaudio fiunt. Propter vim ergo et metus causa non fiunt.

Quod autem aliquis dicat, ut Plato, cavenda esse exteriora quæ nos ad turpes delectationes compellunt, ridiculum est : potius enim dicet cavere seipsum, sicut bene venabilem a delectatione exteriorum. Si enim confirmatus esset in virtute, non de facili venari posset et capi delectatione exteriorum. Ridiculum etiam est quod dicit Plato, quod aliquis bonorum quidem seipsum ponat causam, tur-

pium autem ponat causam exteriora quasi cogentia: cum homo ex seipso causa sit et bonorum et malorum, et exteriora non cogant, nec etiam moveant, nisi per appetitum qui in ipsa extenditur. Quod autem dicit Plato, hominem esse causam bonorum et non malorum, accepit a Socrate doctore suo qui Stoicorum princeps fuit, et omnes virtutes intra hominem esse dixit dono divino animæ collatas, et ex seipso hominem semper bene agere, nisi delectabilium exteriorum subverteretur concupiscentia deceptus et illectus. Et in anima dixit omnem esse scientiam ex qua sufficeret ad omnem contemplationem, nisi phantasmatum exteriorum subverteretur deceptione. Hoc autem secundum Peripateticos ridiculum est, eo quod ex falsa procedit hypothesi: quia nec virtutes scientiæ in nobis sunt, nisi quod innati sumus suscipere eas. Perficere autem est a doctrina vel assuetudine, sicut in secundo hujus scientiæ volumine statim in principio probatum fuit. Ex omnibus ergo his quæ dicta sunt, rationabiliter videtur utique, quod violenter sit cujus principium activum et motivum est extrinsecus, nihil conferente ad violentiam vel metum vim passo.

CAPUT VIII.

De involuntario per ignorantiam.

Quod autem propter ignorantiam in- 7
voluntarium est, hoc quidem omne secundum omnem sui differentiam et modum est non voluntarium: tamen non secundum omnem modum est involuntarium. Sed hoc est involuntarium, quando factum triste est et in pœnitudine voluntati secundum se contrarium. Qui enim propter ignorantiam operatur quæcumque, et nihilominus non tristatur in operatione facti postquam scivit, ille quidem volens non operatus est, quia non potuit velle quod non scivit: neque rursus nolens operatus est, quia postquam scivit, non est tristatus de eo quod propter ignorantiam fecit. Ex quo relinquitur, quod quidquid in pœnitudine est facti, nolens videtur fecisse quod fecit: qui autem non pœnitet de facto, quia alter est ab illo, et differt sic, *non volens* ex hoc nomine vocetur. Quia enim differt ille ab illo, melius est ad rei significationem talem nomen habere proprium, quam si communi nomine significaretur et diceretur nolens sicut et ille qui pœnitet de facto, et confusio esset ex communitate nominis, et proprietas in loquendo non servaretur.

Volunta- [illegible]

Ad intellectum autem eorum quæ dicta sunt, notandum quod voluntarium ab actu volendi dicitur, et non a potentia vel habitu. Tale autem voluntarium inter

duo est, scilicet inter volentem a quo exit, et inter volitum quod est movens volentem, et ratio voluntarii, et forma, et finis movens per formam a volente conceptam et affectum. *Forma*, quia informat volentem ad hanc speciem vel illam. *Ratio*, quia ex ipsa diffinitur actus in quantum voluntarius est, sicut diffinitur fornicatio per improbam voluntatem cum effectu circa venerea. *Finis* autem est, quia illo habito quiescit actus voluntatis. Voluntarium ergo privari potest ex parte volentis, vel ex parte voliti. Ex parte volentis non privatur nisi per violentiam. Ex parte voliti autem non potest privari in quantum voluntarium est: quia hoc ponitur statim in quantum ab intrinseco principio dicitur esse factum. Sed si privatur, non privabitur nisi per privationem formæ voliti ut volitum est: et hoc non potest nisi per ignorantiam circumstantiarum quæ faciunt ipsum volitum ut volitum est. Aliquid enim volitum est in loco ex ipsa loci circumstantia, quod alias non esse volitum. Similiter autem est de tempore et fine et omnibus aliis circumstantiis. Ex parte ergo illa causatur involuntarium per ignorantiam dictum. Et cum dicitur involuntarium, non privatur volontas in actu, sed privatur forma volendi quæ fecit ipsum voluntarium. Nihil enim prohibet quin aliquid sit volitum sub forma una, quod sit contrarium voluntati si illa forma careat. Vult enim aliquis esse abbas sub forma abbatiæ volens religionem, quam nequaquam vellet si forma illa careret. Et vult etiam aliquis uri et secari, quod omnino voluntati contrarietur, si sub forma sanitatis non esset. In omnibus igitur talibus si involuntarium sit, oportet quod voluntati actuali sit contrarium: et quod contrarium est, pœnitudinem et tristitiam affert in facto. Quod igitur sic involuntarium est, postquam factum est, tristitiam affert facienti. Adhuc omne quod placet factum, habitualem habuit ad minus voluntatem, et non contrariantem in faciendo. Habitualem autem voluntatem vel non contrarietatem conferens ad operationem, aliquid confert: et qui aliquid confert, non omnino est involuntarius. Talis igitur non omnino involuntarius est. Sicut enim in violento nihil debet conferre vim patiens, quinimo dissentire et conari in contrarium: ita etiam in involuntario propter ignorantiam, dissensus requiritur et molestia postquam scitur.

Ex quo patet quod non est idem involuntarium et non voluntarium, quia involuntarium habet actualem voluntatem contrarii, non voluntarium autem nullam habet. Non voluntarium enim accipimus negative, et non privative, vel infinite. Nec iterum sequitur, est non voluntarium: ergo involuntarium: quia *nolo*, *non vis*, per totum condeclinabilium voluntatem secundum actum habet affirmatam, sed volitum negatum: unde cum dico, nolo currere, sensus est, volo voluntate actuali non currere. Cum autem dicitur, non volo currere, negatur actus voluntatis et volitum. Patet ergo quod bene sequitur, est involuntarium: ergo volitum: sed non sequitur, est involuntarium: ergo non volitum. Iterum patet quod non est idem non volentem operari, et nolentem operari: sed bene sequitur, involuntarie operatur: ergo nolens operatur: sed non convertitur, nolens operatur: ergo involuntarius operatur: quia potest nolens operari qui nihil vult de volito, nec secundum substantiam, nec secundum formam: involuntarie autem operans, ad minus vult actum quem facit, tunc cum facit eum, quamvis nolit eum sub tali forma.

Similiter autem attendendum est quod dicitur de ignorantia. Potest enim dici ignorantia a privatione simpliciter privante scientiam, et vocatur *ignorantia privationis*, et est idem quod non scientia, vel nescientia: vel potest privare principia scientiæ per quæ venitur in scientiæ perfectionem, quæ privantur per hoc quod aliquis disponitur per contraria principiorum, sicut illi qui dixerunt omnia esse unum per hoc quod mutabilitas

contradictoria facit simul esse vera : et hæc vocatur *ignorantia malæ dispositionis* : et neutro modo dicitur ignorantia quæ facit involuntarium. Est etiam ignorantia quæ privat scire in universali, vel particulari, vel in agere, quarum nulla facit involuntarium. Omnibus enim his positis contingit involuntarium esse. Sciens enim non suam [1] non esse cognoscendam : sciens etiam quæ sua sit, per rationem medii et comparans unum ad aliud, et concludens non esse cognoscendam non suam, potest involontarie cognoscere non suam, si non sua sub forma suæ sibi exhibeatur, sicut inter Jacob et Liam se habuit. Nulla igitur ignorantia sive contemplativorum sive agendorum involuntarium facit, nisi ea sola quæ est privatio notitiæ voliti, secundum quod sibi faciunt causam et formam voliti circumstantiæ. Et si aliquis dicat quod res volita non est sine formis suis : et ideo voluntas cadens super ipsum, cadit super ipsum secundum quod est sub formis. Vere ille nescit quid dicatur. Omnia enim verba ad actum animæ pertinentia, separant et dividunt ea quæ secundum naturam non sunt divisa. Et ideo aliquid est volitum secundum se, quod sub tali forma nolitum est. Hæc ergo sola ignorantia facit involuntarium. Et signum est ejus, quod nihil confert ad operationem talis : et talis est quando tristitiam et pœnitudinem habet in peccato : et si hanc non habeat, etiamsi ignoret circumstantias in quibus est actus, tunc quidem facit ignorans quod facit, quia factum suum non scivit : sed non facit per ignorantiam quæ facit involuntarium, eo quod ignorantia quæ facit involuntarium, ad factum vult habere contrarium voluntatem.

CAPUT IX.

Quod aliud est propter ignorantiam operari, et per ignorantiam, et ignorantem.

Alterum autem videtur propter ignorantiam operari, ab eo quod est ignorantem facere, et ab eo quod est per ignorantiam facere. Ebrius enim vel qui irascitur, non videtur propter ignorantiam operari, sed propter aliquod eorum quæ dicta sunt, quæ sunt ebrietas et ira. Talis enim non sciens operatur, sed non ignorans ignorantia quæ involuntarium faciat. In his enim generaliter notandum, quod quædam sunt voluntaria, eo quod causa eorum antecedens voluntaria est. Effectus enim per se sequitur ad causam. Volens enim præcidere tibiam, confert et operatur ad claudicationem : et ridiculum est quod hoc dicat sibi esse involuntarium, ad quod confert et operatur ex propria voluntate. Ita etiam se inebrians confert et operatur ad ignorantiam : et ideo quod sic ignorans operatur, non involuntarie operatur : propter quod sibi imputatur et opus : ergo talis ignorantiam habet in agendis : sed illa ignorantia non facit involuntarium quod factum est, quamvis ignoret quod facit. Voluntarium enim est, ad quod quis confert et operatur. Sicut autem est in ope- 8.

[1] Scilicet *uxorem*.

ratione vini quod ignorantiam reducit agendorum, sic facit ira, propter hoc quod est accensio sanguinis et evaporatio fellis. Spiritus enim ascendentes supra et sanguis faciunt oppilationem, per hoc quod ascendunt ad caput, et oppilant vias spirituum animalium, et ipsos spiritus perturbant, et commiscent operationes eorum. Propter quod consuevimus dicere iratis, quod digerant iram, sicut dicimus ebriis, quod digerant vinum. Tales igitur ignorantes faciunt quod faciunt, sed non faciunt propter ignorantiam. In facto enim propter ignorantiam nihil ad faciendum confert operans : isti autem conferunt per iram et ebrietatem, cujus ipsi sunt causa. Per ignorantiam autem aliquando facit aliquis, qui errat in opere, vel propter ignorantiam privationis, vel ignorantiam dispositionis : sed non facit propter ignorantiam ille. Propter ignorantiam autem facit, quando ignorantia causa est volendi hujus, quæ si non esset, nullo modo vellet : et talis est ignorantia circumstantiarum. Sicut occidens filium quem filium ignoravit, propter hoc quod in forma pugnatoris venit : quem si filium esse scivisset, nullo modo occidere voluisset. Et ita est in aliis.

Si autem aliquis operam det rei licitæ, et per illud efficiatur insanus, si forte cogitat de republica vel aliquibus honestis et sanitatem capitis amittat ex studio, de illo non est idem judicium. Cogitatio enim assidua spiritus et calorem ascendere facit ad locum cerebri. Hæc autem secum trahunt malas materias in cerebrum, quæ cum multiplicatæ fuerint, gravatur et oppilatur. Ille quidem ignorans facit postea quod facit : sed si malum facit, non quidem est involuntarium quod facit, eo quod contrahit et cooperatus est ad ignorantiam : sed quod factum non imputatur ei, sicut ebrio vel irato, ideo est quod rei licitæ et honestæ operam dedit. Et in causa ignorantiæ idem est judicium de ignorantia morionum, qui ignorantiam ex natura habent invincibilem. Et hi quidem ignorantes faciunt quod faciunt et non accusantur : non tamen sunt involuntarii, quia pœnitudinem et tristitiam non habent in eo quod fecerunt.

CAPUT X.

Qualiter omnis malus ignorans est, et non involuntarius.

Ignorat quidem igitur omnis malus 9.
quæ oportet operari, et quibus fugiendum est : et tamen ignorantia non excusat, quia propter peccatum tale ignorantiæ injusti et universaliter mali fiunt et voluntarie. Involuntarium autem secundum prædictam involuntarii rationem dictum, vult quod non dicatur involuntarius si quis ignorat quod confert. Ignorantia enim quæ est in electione, non est causa involuntarii, sed est causa malitiæ.

Quæ ig- rantia luntar facit

Ex præinductis autem manifestum est quod ignorantia multiplex est. Est enim ignorantia contemplativorum, et est ignorantia agendorum. Ignorantia autem agendorum est ignorantia majoris propositionis, et ignorantia minoris. Hæc autem in syllogismo practico, sicut dictum est sæpe, aliter sunt quam in syllogismo contemplativo. In practico enim major propositio est operabilis determinatio. Minor autem est appetitus electivus ad operationis impetum. Conclusio autem opus melius. Et in hoc syllogismo majori non errat nec ignorat. In appetitu autem electivo duo sunt : unum ex ele-

ctione, alterum ex appetitu. In malo autem id quod est in appetitu, dominatur et ad se trahit electionem et claudit oculum ad rationem eligibilis secundum quod ex electione determinatum est : et talis clausura error est et ignorantia : et hic est error et ignorantia quo omnis malus est ignorans. Bonus autem e contra dominium habet ex electione super appetitum : nec clauditur ei discretio eligibilium ex appetitu, sed potius ex vi discretionis trahitur appetitus ille : et ideo non errat. Et ideo omnis malus errat in minori propositione syllogismi practici. Hæc cæcitas non est similis cæcitati ejus qui orbatus est oculis : sed est similis cæcitati quæ dicitur *acrisia*, in qua cæcitate cæcus omnia videt, præter hoc solum quod ibi et nunc convenit. Itaque malus omnia videt præter hoc quod convenit in opere, concupiscentia vel ira claudente sibi intellectum. Nec dicitur ignorans a privatione scientiæ in habitu : sed ignorans dicitur, quia rationem eligibilis non sequitur. Et hæc est cæcitas sicut cæcitas cæci ex carentia ducis. Diximus enim in præhabitis quod participans qualiter ratione, rationem non habet ex ipso, et sic recte non ambulat nisi ducatum sequatur rationis : si ergo ab illa convertitur, privatum est lumine ducis et ignorans : omnis autem malus avertitur et ignorans est : omnis igitur malus ignorans est. Quia tamen avertendo voluntarie confert et operatur ad hoc quod ignoret, hæc ignorantia non est quæ excusat, sed quæ malum causet : non enim involuntarium opus facit, sed potius voluntarium, in hoc quod volendo operatur, et operando avertit se a lumine quod ipsum dirigeret si ad illud converteretur.

CAPUT XI.

Ignorantia universalis involuntarium non facit, sed ea quæ in singularibus est.

Universalis etiam ignorantia involuntarium non facit, sed potius ea quæ in singularibus est, in quibus et circa quæ est operatio, propter naturalem ignorantiam vituperantur qui sic ignorant. Qui autem in singularibus circumstantiis in quibus ignorant, propter ignorantiam accipiunt misericordiam et veniam : quia quicumque ignorant aliquod singularium in quibus est actus, involuntarie operantur. Et ideo forsitan non est malum determinare quæ et quot sint talia singularia. Universalia autem hic dicuntur quæcumque sint principia operabilium in operabilibus dirigentia, sive sint juris naturalis, sive juris positivi, sive etiam per rationem determinata si nulla auctoritate statuta sint : talia enim ignorans tenetur scire. Et sicut in naturis non fit peccatum sive per defectum sive per abundantiam, quod naturæ non imputetur, eo quod intellectivam quæ dirigens est naturam, non consequitur : ita in talibus non fit peccatum quod voluntati non imputetur, eo quod rationem non consequitur in operabilibus dirigentem. Et ideo hoc peccatum aggravat et non involuntarium facit : nec veniam meretur et misericordiam, sed potius increpationem et exprobrationem : et est simile ei qui sibimetipsi eruit

Universalia quæ dicantur hic ?

oculos ne recte vadat. Hæc etiam vocatur *ignorantia juris* secundum quod jus largissime accipitur, secundum quod dicitur ars esse æqui et iniqui : eo quod est collectio principiorum hominem ad rectum dirigentium et non a recto avertentium.

Ignorantia affectata, crassa, et supina.

Hæc autem ignorantia affectata dicitur, et crassa, et supina. *Affectata* quidem affectu antecedente : quia per affectum quis avertitur a talium studio et consideratione. *Crassa* dicitur per methaphoram : quia sicut crassi oculi male vident, nec vident rem in debita quantitate vel numero : et sic affectus infundit rationale per participationem dictum, ut non videat facienda sub debita ratione faciendorum. *Supina* autem dicitur, quia non ex natura, sicut in morione : nec ex difficultate scibilium causatur, sed potius ex voluntate subtracta jacet, quæ est voluntas non inquirendi vel considerandi rationes operabilium : et sic ad istam ignorantiam confert et cooperatur omnis ignorans. In singularium autem ignorantia totum oppositum est : quantumcumque enim studeam, quantumcumque considerem, quantumcumque tendat voluntas in contrarium, adhuc infinitis causis contingit singularia ignorare : quæ si scirentur, nunquam essent volita quæ fiunt. Et ideo ignorantia singularium facit involuntarium et non ignorantia universalium. Et hæc est causa, quod oportet nos de singularibus considerare quantum pertinet ad propositum : de quibus tamen rhetor certam tenetur dare rationem.

CAPUT XII.

De explanatione circumstantiarum in quibus est actus.

Circumstantiæ autem in quibus est actus et quarum ignorantia facit involuntarium, sunt sicut quis fecit, et quid fecit, et circa quod operatus est, vel in quo sicut loco, vel tempore operatur quando, aut cum quo operatur sicut instrumento, et gratia cujus sicut finis, puta gratia salutis : et qualiter, et hoc dupliciter, scilicet in modo actus secundum quod exit ab operante, sicut dicimus, qualiter fecit, hoc est, quiete vel vehementer, vel secundum qualitatem quæ regit in opere, sicut quærimus, qualiter fecit, intendentes utrum rei licitæ vel illicitæ operam dedit : et alia quæ his similiter dicuntur. 10.

Omnia quidem igitur hæc nullus utique secundum totum ignorabit non insanus existens. Hoc autem manifestum est ex hoc quod nullus operans se operantem ignorat. Qualiter enim seipsum ignorare posset cum ipsemet operans sit sciens et eligens. Nihil enim est quod abscondit se operantem a seipso, neque secundum substantiam, neque secundum accidens : et ita quis faciat, nemo ignorat. Tamen *quis* inter circumstantias ponitur : quia licet involuntarium non faciat, tamen fa- 11.

cit ad aggravationem peccati, et commendationem boni. Sacerdos ènim peccans vel Episcopus, turpior est, et faciens bene, commendabilior est.

Quid autem operatur bene contingit ignorare quodammodo, sicut in dictis in excusatione sui consueverunt dicere, excipere ipsos, vel non scire quid dixerunt : nec esse mirum, quoniam ineffabilia erant quæ dicebantur, id est, quemadmodum si dicantur Æschyli mystica. Potest enim aliquis fabularum mira non intelligens loqui ad exprobrationem vel commendationem aliquorum audientium et intelligentium ordinata. Sicut si dicat fabulam Phaethontis coram malis prælatis, et non intelligat quid dicat : illi autem de se dici intelligant : qui sicut Phaeton male dirigens currum Solis in cœlo, a Jove fulmine percussus est : ita ipsi in terra male dirigant currum rationis, et ideo percutiendi et dirigendi deponendi sint : propter quod dicens fabulam injuste exprobrationes recipit, quia nulli ex voluntate propria exprobrare voluit, nesciens quid diceret.

Fuit autem iste Æschylus cujusdam Euphorionis filius civis Atheniensis, qui multa mystica de sagittricibus et sacerdotissis scripsit[1], et in Sisipho, qui liber dicitur *petram volvens* : eo quod duritiem metaphorice semper vult quæri in altera parte. Mystica etiam scripsit in libro de *Iphigenia*, et in libro qui dicitur *Hypoypodes*. In his omnibus libris de terra et de dea terræ et de diis infernalibus magis mystica quam expressa tangere videtur. *Mystica* autem dicuntur a Græco μύστης quod Latine sonat *secretum* : eo quod in omnibus suis dictis intentionem doctrinæ suæ celat sub miris fabularum. De isto autem Æschylo dicit Heraclides Ponticus in primo de *Homine* libro, quod aliquando in tabernaculo suæ domus periclitabatur occidi propter hujus mysticam rationinationem, quod quidam contra se dici reputabant, et occisus fuisset, nisi machinationem occidentium præsensisset, et fugiens ad templum Dei quod in Areopago stabat, propter reverentiam loci conservatus fuisset. Areopagitæ autem recusantes ipsum ut debentem judicari primum et condemnari, judici tradiderunt : sed judicium evasit benevolentia judicum : et liberum absolvebant eum propter ea quæ operatus est in Marathonico bello quod Persæ contra Athenienses agebant : in quo bello fuit quidam Amynias nomine manibus truncatus[2] : et ipse Æschylus quasi lethaliter vulneratus domum reportatus, in epigrammate sepulcri scriptum habuit : « Æschylum Euphorionis filium Atheniensem civem hoc sepulcrum abscondit mortuum frumenta ferentem. » Eo quod mystica seminaverat, quæ in multos intellectus interpretari poterant ad fructum humanæ conversationis. Sic igitur contingit ignorare *quid*.

Exemplum autem ejusdem est sicut monstrare volens sive docens ab arcu dimittere missilia, ut qui telum docet in arte sagittaria, et tempore consueto doceat, et cum loco competenti, ubi non est transitus hominum, et telum dirigens ad signum, inopinate interficiat hominem : hic enim nescivit quid fecit et involuntarium est factum. Adhuc exemplum ejusdem est, quod aliquis filium proprium existimabit oppugnatorem si forte compugnatorem insidiatus per viam oppugnatoris inimici occurrat filius, et filium credens inimicum interficiet eum. Sicut Euripides narrat de Merope, quod Trefontem

[1] Tragediæ mysticæ quæ vocabantur *les Sagittaires* et *les Prêtres* ad nos non venerunt, sed tantum *Prométhée enchainé*, *les sept chefs devant Thèbes*, *les Perses*, *Agamemnon*, *les Théophores*, *les Euménides*, *les Suppliantes*.

[2] In pugna apud Marathonem cum [illegible], et apud Platæas et Salaminem pugnavit cum Amynia qui eum apud judices defendit.

proprium filium interfecit pro inimico.

Ignorare etiam potest *quo instrumento* faciat, sicut si credit jacere rotundatam hastam sive hebetatam, quæ sit lanceata, et alicui vulnus vel mortem inferat, sed ad hoc oportet addere quod rei licitæ operam det, et in loco talibus exercitiis competenti. Vel lapidem jaciens credat pumicem esse, et ex lapidis jactura damnum aliquod incurrat.

Exemplum autem ejus quod est *cujus gratia*, est sicut chirurgus in salutem sanitatis percutere vel incidere putans occidat, dummodo de contingentibus secundum artem nihil omittat. Et sicut pugil ostendere vel docere volens artem pugillatoriam, vulneret, et vulneratus moriatur. Omnia enim hæc sunt singularia in quibus est actus, et circa quæ est ignorantia illa quæ facit ignorare quod operatum est et operari voluntatem, et maxime si ignorantia sit in principalissimis istorum. Esse autem principalissima videntur in quibus, hoc est, circa quæ est operatio, hoc est, quod operatur et cujus gratia, quod est idem quod quo fine. Involuntario autem per ignorantiam sic dicto adhuc addere oportet, quod postquam scitur quod ignoratum fuit, tristitiam feret et pœnitudinem de facto sive operato. Circumstantiæ enim sunt quæ faciunt volitum esse : actus enim voluntatis sine circumstantiis acceptus, informis est, et ex circumstantiis rationem accipit volendi.

Dilutio objectionis. Et quod quidam objiciunt quod multæ sunt circumstantiæ, una autem forma uniuscujusque : unum autem a multis causari non potest æque causantibus et secundum unam rationem causalitatis. *Dicendum*, quod sic est in natura, quod rei quidditas est a forma et fine : multas tamen habet potentias id quod fit, a faciente, et a materia, et a tempore, et loco in quibus fit, ex quibus diversis est pejus et melius, et similiter habet potentias a modo et instrumento quibus fit : ita est in moribus, quia speciem dant quid, et cujus gratia : aliæ autem circumstantiæ ad bonitatem vel malitiam conferunt potentiam. Nec obstat quod circumstantiæ dicuntur quasi extrinsecæ, cum formæ rei et potentiæ intrinsecæ, esse debeant : quia quamvis sint extrinsecæ ad bene et male quod in operante est, secundum quod in superioribus est ostensum : tamen intrinsecæ sunt ad operationem cui formam dant et potentiam in bono et in malo.

CAPUT XIII.

Quid sit voluntarium?

Cum autem involuntarium sit uno modo, quod vi metusve causa fit, alio modo quod propter ignorantiam fit : voluntarium utrique opponi videbitur utique esse, cujus principium operis in ipso faciente est, qui determinata scientia et certa dignoscat singularia in quibus est operatio. Principium autem secundum veram rationem principii accipitur, scilicet quod sic principium est, quod a nullo principiatum, et ex seipso principium, sicut est voluntas non coacta vi, nec metu territa : et hoc principium in ipso non localiter tantum, sed secundum liberæ facultatis potestatem, sicut dicimus in nobis esse, quorum nos sumus causa ex nobis ipsis, et quæ libere possumus facere et dimittere. Quia autem appetitus non videt sicut oculus, ideo duce indiget : nec movetur nisi ductu demonstrati voliti : et ideo participans qualiter rationem, demonstrationem accipit voliti secundum

quod volitum sub circumstantiis quæ ipsum volitum efficiunt demonstratum : et sic oportet quod voluntarium sciat singularia.

13 Forsitan igitur non bene dicitur a Platone quod involuntaria sint, quæ propter iram vel propter concupiscentiam fiunt. *Forsitan* autem dicimus, quia in veritate ira oppilando libertatem impedit voluntatis, concupiscentia autem ligando tenet. Nec ira autem nec concupiscentia totum tollit voluntarium. Qui ergo id quod remanet sibi de voluntario confert ad operationem, aliquid contulit. Jam autem probatum est, quod quantumcumque aliquis parum conferat ad opus, necessario sequitur opus illud non involuntarium esse. Si ergo dicatur involontarium quod sit per iram et concupiscentiam, primum quidem inconveniens quod ad hoc sequitur, est quod nullum animalium aliorum ab homine, similiter nullus puerorum aliquid voluntarie operabitur. Bruta enim non faciunt ea quæ faciunt, nisi per concupiscentiam vel iram. Pueri autem quia stabiles conceptiones non habent, et non nisi per concupiscentiam vel iram moventur ad opera : cum tamen in ipsis animalibus et in pueris sit facere, vel non facere, et sic principium operis in ipsis sit. Principium enim operis quod est appetitus, secundum inchoationem est in brutis propter animæ sensibilis ad naturam organi obligationem, in pueris autem est sicut fluitans et fluctuans ex humiditate complexionis, in viris vero secundum naturalem est perfectionem. Licet ergo in pueris et in brutis sit imperfectum agendi principium, tamen est aliquo modo. Habitum autem est, quod quantumcumqne parum aliquis conferat ad actum quem facit, sequitur operationem non esse involuntariam. Licet ergo in brutis et in pueris non sint voluntaria secundum omnem perfectionem voluntarii, tamen etiam non est involuntarium, quia aliquid conferunt. Per iram et per concupiscentiam facta, non involuntaria sunt.

(margin: ...ira nec ...cupis- ...totum volun- ...rium. ...a ratio.)

Deinde quæramus ab eis, utrum penitus nihil eorum quæ propter concupiscentiam vel iram fiunt, sit voluntarie operatum, vel bona quæ fiunt per iram vel concupiscentiam sint voluntarie operata, mala autem per iram vel concupiscentiam facta, operata sint involuntarie? Sed ridiculum est cum una causa sit in nobis bonorum et malorum, quæ est ira vel concupiscentia, quod dicamus nos voluntarie esse causas bonorum, et involuntarie esse causas malorum. Quod vero omnia dicantur involuntaria sic facta, sive bona, sive mala, jam in præcedentibus improbatum est : quia ira non totum voluntarium impedit, nec concupiscentia totum ligat : irascens ergo vel concupiscens aliquid confert propter quod involuntarius esse non potest. Secunda ratio.

Adhuc inconveniens est, quod illa dicantur esse involuntaria, quæ secundum ordinem civitatis oportet appetere : oportet autem et irasci in quibusdam, sicut in bellis contra hostes, in quibus ira et furor confortant : et oportet quædam concupiscere, sicut sanitatem in corpore, et disciplinam in mente ardenti desiderio concupiscere oportet : et sicut redditio debiti in matrimonio sine concupiscentia carnali non est : quæ autem civiliter oportet facere, nunquam involuntaria sunt : ergo quæ propter iram et concupiscentiam fiunt, non involuntaria sunt. Tertia ratio.

Adhuc quia videntur omnia involuntaria tristia esse : quæcumque autem fiunt secundum concupiscentiam vel iram, sunt delectabilia : sunt ergo non involuntaria. Quarta ratio.

Adhuc autem quæramus ab istis, quid differentiæ afferant ad hoc quod involuntaria fiant ea quæ fiunt secundum cogitationem concupiscentis peccata, vel quæ fiunt secundum iram? Videtur enim quod nihil : ambo enim quidem fugienda sunt : fugienda autem non sunt, nisi ea quorum in nobis est principium fugiendi. Quinta ratio.

Ergo quamvis in ita vel concupiscentia simus existentes, in nobis habemus principium fugiendi, et non fugientes conferimus ad operationes. Voluntariæ ergo et non involuntariæ sunt. Quamvis ergo differenter voluntatem impediant ira et concupiscentia, in hoc tamen non differunt, quin utrumque voluntarie averti posset ab illicito. Ira enim ex motu sanguinis et caloris et fellis, ad rationem et voluntatem triplex affert impedimentum, scilicet oppilationem ex malis materiis, turbationem spiritus animalis qui calore et vapore cordis impulsus vehementer et inquiete movetur, et ideo formas quas deferre deberet, non ordinate, sed potius unam in aliam impulsans repræsentat : commiscendo etiam operationes per calidum facit impeditas, ita quod dextra facit sinistra, et extrema intima, et e contrario. Concupiscentia autem non nisi ligando impedit : et ideo concupiscentia magis assimilatur violento, ira autem magis assimilatur ignorato : sed in hoc non differunt, quin ab utroque averti possint.

Sexta ratio. Adhuc autem quamvis ira et concupiscentia sint irrationales passiones in homine, non tamen minus sunt humanæ : ergo et operationes quæ sunt ab ira et concupiscentia operationes hominis et humanæ sunt : ergo aliquid dandum est eis in quantum humanæ sunt : hominis autem ut homo est hoc proprium est esse dominum suorum actuum : operationum ergo quæ sunt ab ira et concupiscentia homo dominus est : inconvenientius itaque est ponere, quod facta per iram vel concupiscentiam sint involuntaria. Nos autem hic dicimus non diffinitionem multiplicitatis ignorantiæ : quia non facit ad propositionem. Est enim ignorantia naturalis, et accidentalis : *naturalis*, sicut in morionibus : *accidentalis*, quam aliquis fecit in seipso, sive per hoc quod dedit operam rei licitæ, sive etiam per hoc quod dedit operam rei illicitæ : et utique ignorantia dicitur secundum materiam. Secundum causam autem efficientem dicitur ignoratia vincibilis et invincibilis, vel facile vincibilis vel difficile. Secundum formam autem dicitur ignorantia scibilium vel agibilium, universalis vel particularis, juris vel facti. Secundum causam finalem vero dicitur ignorantia sacerdotis privatio scibilium quæ exiguntur ad officium sacerdotale, vel alterius qui publicum habet officium et non habet scientiam exsequendi. De istis enim ignorantiis nihil hic intendimus, sed de sola illa quæ facit involuntarium in operatione. Neque ad nos pertinet hic disceptare, quæ istarum ignorantiarum excuset vel a toto, vel a tanto : hoc enim pertinet ad legem positivam. Similiter ab illa parte qua vis et metus diversa sunt : vis enim, ut Labeo dicit, et metus valde differunt, non ad nos hic pertinet determinare, sed ad legem positivam, quæ distinguit metum qui potest cadere in constantem virum, et qui non potest, et ubi potest cadere, et ubi non, et similiter et quando. Et utrum in ipsum cadens sit, vel non sit in ipsum, sed in conjunctos, ut uxorem, et filios, et amicos. Nos enim hic de metu et vi non nisi secundum duo quæ sunt in ipsis, scilicet secundum quod est extra, et non in nobis, eo quod in facultate nostra nihil est : de hoc etiam secundum quod utrumque causa est involuntarii. Hæc igitur de involuntario dicto per violentiam, et de involuntario dicto per ignorantiam, et de voluntario utrique opposito dicta sunt.

Ignorantia multiplex.

CAPUT XIV.

De electione in quo genere sit ponenda?

14. Determinatis autem voluntario et involuntario prædicto modo, sequitur ut pertransire debeamus de electione : pertransire quidem, quia subtiles rationes de natura potente eligere hic assignandæ non sunt : sed de electione quæ refertur ad virtutem, hic sufficit figuraliter pertransire propter duas rationes. Quarum una est, quia maxime proprium videtur esse virtuti : differentia enim constitutiva ultima magis propria est rei diffinitæ. In diffinitione autem virtutis ultima differentia fuit, quod sit in medietate consistens quoad nos. Ibidem etiam dictum fuit, quod sit electivus habitus. Electivus autem habitus consiliativus habitus est, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum* [1]. Consilium autem judicativum est : judicativum autem consilium non est, nisi de his quæ possunt sic et aliter se habere : hoc autem medium est non rei, sed quoad nos. Electio ergo judicativa est medii : et si virtus dicatur conjectatrix medii per sui substantiam, secundum quod virtus moralis est, non erit conjectatrix medii nisi per judicium electionis : ergo per judicium electionis virtus est in medio. Electio ergo magis propria est quam etiam medium, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis. Hac igitur ratione qui tractat de virtute, de electione tractabit.

rmina- olunta- t involuntario, de tione endum est.

a ratio.

Secunda ratio est, quia electio magis mores videtur judicare quam operationes. In præcedentibus enim dictum est, quod bene morale est in operante, et non in opere, nisi secundum signum : et quando est in operante, sic est in eo. Primum quidem si sciens sit eligens, et propter hoc eligens. Dictum est etiam, quod scire parum vel nihil prodest : electio autem et voluntas non parum. Mores autem judicantur quoad nos. Cum igitur bene morum consistat et in voluntate et judicio consiliativo sicut in causa, in operatione autem non consistat nisi sicut in signo, constat quod in electione magis bene morum judicamus quam in operatione. Qui enim bene eligit, bonus est : nec bene operatur, nisi eligeret : propter quod bene in electione causa est ejus quod est bene esse in operatione. His igitur de causis tractandum est de electione.

Secunda ratio.

Electio autem in uno quinque generum esse ponitur, scilicet voluntarii, vel concupiscentiæ, vel iræ, vel voluntatis, vel opinionis. Electio quidem enim utique voluntarium quiddam esse videtur : non autem idem est voluntario, sed voluntarium est in plus. Voluntario quidem etiam pueri et animalia bruta communicant, electioni autem non communicant. Per ipsum enim subjectum in quo potentia et actus radicantur, probatur quod non omne voluntarium est electio. Diximus enim in præhabitis, quod voluntarii potentia tripliciter est, scilicet secundum inchoationem, dispositionem, et perfectionem. Inchoatio autem voluntarii est in posse facere et non facere, hoc est, quod in nobis sit facere et non facere : et hoc bene est in brutis. Dispo- 15.

Electio et voluntarium non sunt idem omnino.

Prima ratio.

[1] Aristoteles, In VI Ethic., cap. 3.

sitio autem, quando ex natura quidem rationem habemus faciendi et non faciendi, sed non ex actu in vigore sive confortatione rationis : et sic voluntarium est in pueris. Perfecte autem habemus quando ex perfectione naturæ perfecte discernimus quod in nobis sit facere et non facere. Patet igitur quod voluntarium per prius et posterius est in brutis et pueris et adultis : et sic aliquo modo est in pueris et brutis. Electio autem cum dicat appetitum consiliativum, nullo modo est in pueris et in brutis : quia consiliativus habitus judicativus perfecte est perfectissimo rationis judicio : et hic nec pueris nec brutis convenit. Diversum ergo principium ex parte subjecti est electionis et voluntarii. Et sic electio non omnino idem est voluntario, sed voluntarium est in plus.

Secunda ratio. Hoc autem et alia ratione probatur : quia etiam repentina quædam dicimus bene esse voluntaria, quæ tamen facta non dicemus esse secundum electionem. Si enim subito superveniat amicus ex impræmeditato, voluntarius quidem nobis et gratus supervenit, sed tamen non ex electione supervenit : eo quod electio est appetitus consiliativus de se : super adventu autem amici nec præconsiliati sumus. Omne igitur electum voluntarium est, sed non omne voluntarium consequenter electum est : non ergo electio omnino est eadem voluntario, sicut et ex subjecto et objecto jam probatum est. In omnibus autem his probationibus supponimus quod electio nihil sit nisi appetitus consiliativus, et nihil electum nisi quod ex consilio diffinitum est ad appetendum.

16. Hi autem qui electionem non dicunt voluntarium quoddam esse, sed vel concupiscentiam, vel iram, vel voluntatem, vel quamdam opinionem, non videntur recte dicere. In hæc quinque genera vel aliquod illorum omnes Antiqui posuerunt electionem. Sic enim dicit Damascenus : « Electio est duobus vel pluribus propositis, unum alteri præoptare. » Unum autem vel plura præponere disponendo vel proponendo, opinionis est : et quoad hoc ponebatur in genere opinionis. Præoptare autem voluntatis est, quæ vel delectabili trahitur, vel nocivo impeditur : et ideo quantum ad optationem ponebatur in genere voluntatis, quantum ad trahens ponebatur in genere concupiscentiæ, quantum autem ad impediens et nocens in genere iræ : quantum autem ad medium facultatis quo hæc omnia in nobis sunt, in genere ponebatur voluntarii : et hæc est ratio quod electio in quinque generibus dictis ponebatur ab Antiquis.

Electio est in genere concupiscentiæ iræ. Quod autem electio non sit in genere concupiscentiæ vel iræ semper, per subjectum probatur : quia scilicet subjectum iræ et concupiscentiæ invenitur, quod nullo modo potest esse subjectum et causa electionis : non enim electio commune quiddam est irrationabilium : concupiscentia autem et ira irrationalium animalium est : quia jam probatum est quod bruta nihil nisi per iram et concupiscentiam operantur.

Prima ratio.

Secunda ratio. Adhuc autem probatur idem per propinquum subjectum : quia incontinens concupiscens quidem operatur, non operatur autem eligens secundum rationem. Continens autem e converso eligens operatur, concupiscens autem non operatur. Incontinens enim est qui virtute passionis et violentia tentationis abducitur in malum, et secundum rationem judicat e converso : et ideo quod facit, facit contra judicium rationis. Continens autem passionem quidem concupiscentiæ tentantem ad illicitum tenet in fræno rationis, et quod operatur, secundum rationem operatur : sed non operatur concupiscens, quia concupiscentia nititur in contrarium.

Tertia ratio. Adhuc autem electioni concupiscentia contrariatur : concupiscentia autem concupiscentiæ non contrariatur. Contraria autem dicimus, non quæ posita sub eodem

genere maxime distant : sed quod sunt contrariæ, quia electio tendit in unum, et concupiscentia nititur ad aliud tendendo in contrarium. Talia autem sibi contrariantur sicut inimici contrariantur : quamvis non sint contraria per suas formas sub eodem genere positas.

ratio. Adhuc concupiscentia quidem per propriam divisionem penes abjecta accepta, delectabilis quidem est, et tristis : quia est ejus quod per præsentiam infert delectationem, et per absentiam infert tristitiam. Electio autem per propriam diffinitionem eligibilis est, nec est delectabilis, neque tristis, sed potius de his quæ ad votum expediunt vel non expediunt : sic ergo electio in genere concupiscentiæ non est : quia nec in subjecto, nec in proprio, nec in objecto concupiscentiæ communicat.

Quod autem non sit in genere iræ, patet : quia minus convenit iræ quam concupiscentiæ : ea enim quæ per iram fiunt, nequaquam per electionem videntur esse facta. Ira enim, sicut in præmissis dixisse nos meminimus, oppilativa est per fellis evaporationem, et cordis et sanguinis accensionem : propter quod commiscet operationes. Et impetuosa est, et quantum ad hoc impedit rationem electionis plus quam concupiscentia, quæ non nisi ligando impedit. Minus ergo per electionem fiunt quæ fiunt per iram, quam quæ fiunt per concupiscentiam.

CAPUT XV.

Quod electio non sit in genere voluntatis, nec in genere opinionis.

Sed neque electio voluntas est, quamvis propinqua esse videatur. Voluntas enim simplex appetitus est vel rationalis, vel in rationali natura existens. Electio autem judicativa ex ratione est voluntas. Et ideo electio addit super voluntatem, et propinqua esse videtur, sed non idem : quia per se habet electionem et volitum. Cujus prima probatio est per objectum, quia electio quidem non est impossibilium. Et si quis dicat eligi impossibilia, videbitur utique insipiens esse. Voluntas autem etiam impossibilium est, et non tantum possibilium. Electio enim cum nihil velit nisi quod ex judicio judicatum est, et judicium rationis non sit de impossibilibus, eo quod judicium rationis per modum consilii est in operabilibus omnibus, consilium autem de impossibilibus non est : propter quod et electio de impossibibus esse non potest. Voluntas autem simpliciter appetitus est, et non ordinatus, nec ab aliquo, nec ad aliquid, ita est impossibilium sicut possibilium, puta immortalitatis : volumus enim esse immortales. Nec oportet quod dicamus sicut Antiqui dixerunt, quod impossibilium voluntas sit velleitas : quia velleitas præsupponit sibi judicium rationis : velleitas enim est qua vellemus hoc vel illud si possibile esset.

Electio non est voluntas.

Prima ratio.

Considerare autem si possibile sit, rationis est. Nos autem hic voluntatem simplicem appetitum accipimus sine omni judicio rationis.

Secunda ratio. Adhuc autem voluntas quidem est etiam circa ea quæ nequaquam per nos ipsos operata sunt vel operabilia : et non tantum circa ea quæ per nos operabilia sunt : puta duobus hypocritis certantibus, unum hypocritam vincere volumus : et duobus athletis certantibus, sine omni judicio rationis cupimus unum prævalere. Talia autem nullus eligit, sed potius eligit ea quæcumque existimat fieri per seipsum. Hypocritam autem dicimus, qui ut addiscens, vel ut imitans, vel ut docens, vel ut exercitans, athletam imitatur. Athletam autem, qui ut vere intendens pugnat et intendit ad victoriam et bravium. Talibus enim quibuscumque propositis vel athletis, voluntate quidem cupimus alterum vincere : quamvis nullum judicium rationis præmittamus ex consilio, propter quam causam uni magis cupiamus quam alii. Voluntas igitur in quibusdam est, in quibus non est electio : eo quod electio non est nisi de his quæ per nos operabilia sunt : voluntas autem etiam de his est quæ per alios fiunt.

Tertia ratio. Adhuc autem voluntas quidem finis est magis, electio autem est eorum quæ sunt ad finem : puta sani esse volumus et sanitatem præstituimus ut finem : eligimus autem ea per quæ sani erimus, sicut inducentia finem sanitatis. Etiam in bonis animæ felices esse volumus quidem, et dicimus felicitatem nobis finem præstituentes : non autem dicere congruit quod eligimus felicitatem : et hoc est ideo, quia universaliter loquendo, omnis electio videtur esse circa ea quæ in nobis sunt et in facultate nostra. Omnis enim agens per intentionem, finem sibi præstituit in quem dirigat actionem, et quo habito ab operatione quiescat : finem autem illum simpliciter vult et propter se et maxime : quia omnia illa agunt propter illum : alia enim nihil de voluntate habent nisi propter finem. Unde nihil voluntarium est simpliciter, nisi finis. Diximus autem jam, quod electio in judicio comparationis est et consilio : finis autem ut simpliciter volitum esse ponitur, ad nihil comparatum vel judicatum vel etiam connumeratum. Electio autem finis non est, quia finis præstitutus est et volitus : ea vero quæ sunt ad finem, comparantur et ponderantur quid plus vel minus expediet ad finis consecutionem : et ideo quæ sunt ad finem, electioni subjacent : finis autem voluntati : ergo electio et voluntas secundum suas substantias non sunt idem.

Electio est opin[io]. Neque autem electio opinio utique erit. Opinio quidem videtur circa omnia esse, et ut nihilominus est circa æterna Prima r[atio]. et impossibilia, et circa ea quæ sunt in nobis et in facultate nostra. Quamvis enim æterna et imposibilia per suas causas essentiales demonstrabilia sint, tamen per signa in eis inventa etiam opinabilia sunt. Diametrum enim solum accipiens, per quantitatem motus lunæ in eclipsi, solem monstrat majorem terra centies sexagies octies. Accipiens autem per apparentia visus, opinatur esse monopedalem. Similiter in impossibilibus visu considerans finitatem diametri et finitatem costæ, opinatur costam diametro esse commensurabilem secundum aliquem numerum : considerans autem quod quadratum diametri duobus quadratis æquipollet, quæ fiunt ex lateribus concludentibus angulum rectum qui opponitur diametro, demonstrative scit quod impossibile est diametrum costæ commensurari : quia sequitur quod par numerus sit impar, si diameter costæ commensuretur. Opinio igitur est de necessariis, et impossibilibus. Electio autem non nisi de possibilibus. Non enim nisi de possibilibus consiliabitur.

Secun[da ra]tio. Adhuc opinio falso et vero dividitur, non malo et bono : electio autem magis dividitur bono et malo, quam vero et falso. Hujus autem causa est, quia opi-

nio juvata ratione fit fides. Fides autem ad scientiam ordinatur : scire autem falso et vero dividitur, quia opposita nata sunt fieri circa idem : quia circa quodcumque est verum, circa idem est falsum. Verum autem non est de his quæ fiunt per nos, sed quæ fiunt a re. In eo enim quod res est vel non est, verum vel falsum est. Electio autem cum optatione est. Optatio autem sive appetitus boni est, vel simpliciter, vel ut nunc : ideo in verum non intendit, sed in bonum. Proprium igitur est opinionis ut in genere accepta est, vero et falso dividi. Electionis autem ut appetitus est tanquam ultimi perfectivi, bono et malo dividi : ut tamen consiliativa est electio, aliquo modo respicit ad verum et falsum, magis ad bonum et malum. Universaliter igitur opinioni non idem forsitan est electio, ita quod omnis electio sit opinio, et e converso omnis opinio electio.

...io operabilium per ... non est ...ectio.

Et hoc forte aliquis dixit, quod esset idem electio et quædam opinio. Opinio operabilium per nos conferentium ad vitam, a quibusdam dicebatur electio. Quod autem hoc non sit verum, quinque probatur rationibus : quarum prima est, quod in eligendo quidem bona vel mala, quales quidem secundum habitum efficimur, et sumus boni vel mali : in opinando bona vel mala, nec efficimur nec sumus boni vel mali. Diximus enim supra quod bene virtutis in operante est in eo quod eligit, et eligit propter hoc, et firmus permanet in voluntate : et hoc non esset verum, nisi per electionem bonem boni et mali efficeremur : opinando autem sic vel sic nemo efficitur bonus vel malus : quia de appetitu nec de opinione necessaria concludit. Opinando enim bona vel mala habemus nos sicut in picturis inspiciamus, sicut dicit Aristoteles : bonus opinionem habet de malis, et malus opinatur de bonis sine aliqua electionis transmutatione.

...na ratio.

...unda ratio.

Secunda ratio est, quod eligimus quidem in his quæ volumus accipere vel fugere vel aliquid talium facere : sed opinamur in his in quibus quid est res ipsa quam volumus cognoscere, vel in his in quibus volumus cognoscere cum aliquid confert, vel qualiter confert ad illud. Ad accipiendum autem vel fugiendum aliquid, non malum opinamur. Causa autem hujus est, quod sicut diximus, causa opinionis in anima res est extra : et hoc dupliciter, scilicet in se, et secundum comparationem ad nos. Et in se quidem causatur opinio de eo quod est res. In comparatione autem ad nos duobus modis, et secundum duplicem comparationem rei ad nos, scilicet secundum usum, et secundum modum utendi. Et secundum usum quidem accipitur opinio quid cui confert. Secundum modum autem accipitur opinio quale et qualiter confert : quæ omnia sunt sine qualibet voluntatis et appetitus transmutatione. Electio autem cum appetitu est jam transmutato ad nolendum vel volendum : volens autem accipit et nolens fugit. Voluntas igitur et electio in opinionem non cadit, etiam secundum quod opinio de operabilibus est.

Tertia ratio.

Tertia ratio est, quia electio quidem laudatur in eo quod magis est ejus quod oportet vel in eo quod recte est : opinio autem laudat in eo quod magis vere est de re secundum rei naturam. Hujus autem causa est, quod eligibile semper refertur ad eligentem, et secundum quod illi magis congruit, vel secundum modum quo sibi magis congruit, electio melior est. Non enim semper eligitur quod melius simpliciter, sed secundum quod magis congruit eligenti. Opinio autem non est secundum rationem opinabilis ad opinantem, sed secundum relationem ad rem secundum signa inventa in re ipsa : et ideo melior est opinio quæ verior est secundum rem, melior autem est electio quæ magis congruit tantum eligenti.

Quarta ratio.

Quarta autem ratio est, quod eligimus quidem quæ maxime scimus bona esse ex natura : opinamur autem quæ non multum scimus. Hujus autem causa pa-

tens est : quia non eliguntur, nisi quæ consilio diffinita sunt : diffinita vero non sunt, nisi per certam rationem sint determinata : quæ autem opinamur non sunt determinata, sed tremit ratio inter unam parte contradictionis et aliam. Et ideo electa certiori modo accepta sunt, quam opinata. Cum autem dicimus electa esse diffinita, non intelligimus de rei diffinitione, mores enim hominum talem non sustinent diffinitionem : sed intelligimus de diffinitione quoad nos, ultra quam scilicet ad operandum nihil quærimus. In opinione autem opinans etiam quoad seipsum sufficientem non habet certitudinem.

Quinta ratio. Quinta ratio est, quod videntur non iidem eligere optima, et opinari : et quidam videntur opinari quidem aliquid melius esse : et tamen propter malitiam voluntatem eorum avertentem, videntur eligere non quæ oportet, hoc est, quæ non oportet eligi. Hoc autem patet in incontinente, qui cum scit id minus eligendum, tamen propter malitiam passionis præoptando eligit quæ non oportet, et quæ ipse secundum judicium rationis opinatur non esse eligenda. Ex his igitur patet, quod electio et opinio non sunt omnino idem. Si autem quæritur, utrum quædam opinio præit electionem ? quod præcedat eam, vel utrum subsequatur eam, nihil differt quantum ad propositam intentionem : non enim hic intendimus hoc quærere, sed quærere intendimus, si idem est omnino electio opinioni cuidam. Verum est enim quod opinio præcedat electionem, quia in judicio consilii judicari oportet quid ibi præponatur, et opinari oportet unum alteri esse præponendum : et sic opinio quædam præcedit electionem. Adhuc autem eligens electo non adhæret, nisi sibi conveniens esse opinaretur : et sic opinio subsequitur electionem. Electio igitur nec voluntarium omnino est, nec concupiscentia, nec ira, nec voluntas, nec opinio quædam : et quodammodo præcedit, et quodammodo subsequitur.

CAPUT XVI.

Quid sit electio ?

Quæramus igitur quid secundum diffinitionem vel quale quid secundum proprietatem sit electio ? quoniam quod dictorum nihil est, jam probatum est : voluntario tamen magis simile esse videbatur. Non omne autem voluntarium eligibile est, sicut probavimus, sed certe hoc voluntarium solum eligibile est, quod est præconsiliatum, hoc est, e consilio diffinitum. Electio enim cum ratione et intellectu est, sicut et ipsum nomen electionis ex propria compositione subsignare videtur. Electum enim est idem quod *præ aliis lectum*, hoc est, per appetitum acceptum. Electum enim non est, nisi quod propositis pluribus judicio rationis dispositis et libratis præoptatum est. Propositio autem plurium et libratio non fit nisi intellectu componente vel dividente quæ proponit : nec fit sine judicio rationis quæ librat et ponderat. Electio igitur propositorum compositorum vel diversorum dispositorum et ordinatorum et judicio rationis ponderatorum est appetitus : et sic componitur ex eo quod est rationis et voluntatis. Propter quod dicit Eustratius, quod oportet scire quod electionis genus utique est intellectus appetitus, non simpliciter autem intellectus, vel simpliciter appetitus, sed quod per ambo est mixtum : non tamen intendit quod ex æquo veniant in

17. Electio est voluntarium cujus consultatio præcessit.

compositionem electionis intellectus et appetitus, sed intellectus præcedenter, et appetitus, consequenter : intellectus ut eligibile determinans, et appetitus ut optans. Propter quod electio mixta dicitur, non sicut ex miscibilibus alterum sit, vel secundum miscibilia quæ alterantur ad invicem, sed secundum quod unum miscibilium in forma et actu est alterius : unde tunc electio appetitus est et voluntatis secundum quod appetitus est in forma rationis judicantis et consiliantis.

bitatio. Si autem quæritur, utrum hæc electio sive eligentia quam Græci *prohæresim* vocant, sive, ut quidam dicunt, προαίρεσιν, sit idem cum libero arbitrio, ad propositum quidem non pertinet : tamen quia de hoc quidam dubitant, quædam de hoc oportet dicere propter doctrinæ facilitatem. Dicunt enim quidam, quod quorum est similis compositio, illa eadem sunt : liberum autem arbitrium et eligentia ex eisdem componuntur, scilicet ex voluntate et ratione : eadem igitur esse videntur. Addunt iterum, quod quorum est unus et idem actus essentialis, eadem esse videntur : eligere autem est unus et idem actus liberi arbitrii et prohæresis : unum igitur et idem sunt liberum arbitrium et prohæresis. Si autem hoc concedatur, non sunt vera quæ in antecedentibus habita sunt : prohæresis enim cadit in diffinitione virtutis moralis. Moralis enim virtus, ut dictum est, habitus est electivus in medietate consistens. Liberum autem arbitrium cum sit potentia animæ, et in genere potentiæ non sit virtus moralis, non potest cadere in diffinitione virtutis.

ponsio. Propter hoc dicimus, quod eligentia liberum arbitrium non est, nec in libero arbitrio est ratio ut disponens et ordinans et consulens et ex consilio arbitrando determinans, sed est ratio ut arbitrans arbitrio, quo quidem arbitrio constituitur ad faciendum quod vult. Unde patet quod arbitrium æquivoce dicitur secundum quod est eligentiæ sive prohæresis, et secundum quod est liberi arbitrii. Voluntas etiam non eadem ratione accipitur hinc et inde : quia voluntas liberi arbitrii in libero arbitrio erit quod facit hominem liberum sive non determinari ad hoc vel illud simpliciter : voluntas autem eligentiæ inclinata ad formam rationis determinantis appetibile per consilii diffinitionem. Patet igitur quod prohæresis habitus est electivus, et non potentia, et eligere hinc et inde æquivocum : quia in libero arbitrio electio dicitur non inclinata qua libere accipit quod vult. In prohæresi autem electio est inclinata ad formam rationis diffinientis. Cujus signum est, quod liberum arbitrium eligit ad votum, prohæresis autem sæpe contra votum, sicut patet in continente.

CAPUT XVII.

Quod considerandum est de consilio, et de quo potest esse consilium.

Quia autem consilium cadit in diffinitione prohæresis, considerandum est de consilio utrum de omnibus est consilium, vel non : et utrum omne consiliabile sit, vel utrum de quibusdam consilium non sit ? 18.

De consilio autem quærendo, consiliabile non est dicendum, pro quo consiliaretur quærendo consilium aliquis insipiens vel insanus : sed hæc dicenda sunt consilialibia, pro quibus quærit consilium is qui habet sanum intellectum et sanam 19.

rationem. Insanus enim a privatione principii naturalis regimine rationis destitutus est. Insipiens autem est, qui a privatione habitus seipsum non cognoscit, et ignorat suæ facultatis quantitatem : tales enim non nisi de stultis rebus quærunt consilium.

Dicamus igitur primo de quibus consilium est quærendum. Omnia igitur quæ sunt, ut dicit Plato, vel æterna sunt, vel in motu. Quæ autem æterna dicuntur, sunt scilicet in substantia, vel in demonstratione. De æternis autem quocumque modo dictis nullus consiliatur consilium quærendo : puta de mundo qua necessitate sit, et qua necessitate permaneat : vel de diametro vel costa, quoniam diameter et costa incommensurabiles sunt, sicut probatum est per demonstrationem. Æternum autem hic dicimus necessarium. Omne enim quod simul est totum semper uno modo existens, necessarium est. Et ideo necessitas idem est quod incommutabilitas. Incommutabilitas autem est æternitas. Necessaria igitur est æternitas, et necessarium æternum dicitur carere principio et fine, sed secundum illam proprietatem necessarii, qua necessarium et æternum similia sunt incommutabilitate. Dicit enim Boetius in V de *Consolatione philosophiæ*, quod non necesse sequitur, si aliquid est sine principio et fine, quod propter hoc sit incommutabile secundum eos qui dicunt mundum non incepisse, nec habiturum finem, non propter hoc sequitur quod mundus incommutabilis sit. Æternum ergo et necessarium propter hoc convertuntur : quia in utroque est una causa quæ est incommutabilitas. Frustra igitur de talibus quæretur consilium : quia nullus in talibus sibiipsi discredit, nec in quantum aliter fieri possunt. Quæ autem in motu sunt, aut reiterantur secundum substantiam incorruptibilem motam, aut reiterantur secundum substantiam corruptam. Prima enim non moventur nisi secundum ubi. Secunda autem mutantur secundum formam. Sed neque de his quæ sunt in motu in toto motu facta semper secundum eadem, quæritur consilium. Illa enim moventur incorrupta et uno modo semper, sive ex necessitate dicantur moveri, sicut dixerunt illi qui ponebant implexionem, hoc est, rotam quæ nunquam quiescere potest : eo quod quælibet pars ejus est pellens et impulsa, premens et pressa. Sive natura dicantur moveri, sicut dixerunt qui dixerunt cœlum circa centrum moveri ex propria natura et forma sua, sicut leve sursum ac grave deorsum moveri asserebant. Sive propter aliquam aliam causam moveatur, sicut dixerunt qui cœlestibus animas quibus moverentur attribuerunt. Propter quod nemo consilium quærit de solis et astrorum conversionibus sive resolutionibus, et de ortibus et occasibus signorum. Hæc enim per necessitatem uno modo sunt : nec refert quantum ad præsentem intentionem, utrum ex necessitate, vel natura, vel propter aliam causam moveantur : eo enim quod uno modo sunt, et alio modo fieri non possunt, nullus sibi in eis discredit, nec in eis quærit consilium. Neque de his quæritur quæ alias aliter fiunt mutata secundum formas, si causa eorum non est in potestate nostra, puta de siccitatibus et imbribus qualiter fiant : eo quod statim scimus hæc in potestate nostra non esse, sive ad fieri, sive ad non fieri. Adhuc autem non de omnibus quæ in potestate nostra sunt aliquo modo, et circa quæ est operatio hominis, et ideo humana dicuntur, quæritur consilium : et ideo de his quæ fortuna fiunt, consilium non quæritur : puta quia non quæritur consilium de thesauri inventione. Id enim quod in nobis est per scientiam et electionem et voluntatem et opus, est in nobis : sed fortuitum et casuale nec per scientiam nec per electionem est inter nos. Sed neque de his omnibus humanis est consilium circa quæ sunt operationes humanæ, quando non pertinent ad eum qui quærit consilium : puta utique qualiter Scythæ quidam optime conserventur, nul-

lus Lacedæmoniorum qui sunt Græci quidam, quærit consilium, quod nihil horum utique fiet per nos, sed per alios nihil nobiscum communicantes.

20. Consiliamur autem de his operabilibus quæ sunt in habentibus facultatem ad ea : hæc autem sunt reliqua ab his quæ enumeravimus. Omnium enim eorum quæ fiunt, causæ videntur esse aut natura, aut necessitas, aut fortuna. Adhuc autem in humanis causa est intellectus practicus ad esse quod fit per hominem. Homines autem singuli quærunt consilium de his quæ per ipsos sunt operabilia, et non de his quæ fiunt natura vel necessitate vel fortuna vel per homines non ad se pertinentes.

Fatum, quod Græci εἱμαρμένην dicunt, sicut jamdudum diximus, implexio causarum est, et tria in se continet, scilicet vim constellationis a qua incipit, vim complexionis per quam descendit, et qualitatem nati per quam adhæret : quæ tria quamvis a quibusdam tres causæ ponantur eorum quæ fiunt, tamen quia ad fati integritatem exiguntur, una causa sunt, et sub illa causa quæ natura vocatur.

...od fatum non s.t.

Et quod quidam dicunt objicientes fatum non esse, non valet. Dicunt enim

...m ratio.

inferiorem naturam ut valde inæqualem, ad superiorem regulam referri non posse : ideo nullam esse incomplexionem causarum : implexa enim omnia ad se invicem referuntur, sicut ansæ quas in catena aurea Pythagoras posuit.

...unda ratio.

Adhuc autem addunt, quod in implexione quodlibet est implexum et implectens : hæc igitur non possunt sibi esse causa implexionis. Si autem dicatur quod extra ea causa est implexionis suæ, difficile erit invenire.

...rtia ratio.

Addunt iterum, quod in omnibus implexis debilius implexum virtutem sequitur fortioris. Constat autem superiora activa fortiora esse inferioribus passivis. Inferiora igitur virtutem et necessitatem sequuntur superiorum : et hoc est contrarium, et contra omnem naturam. In omnibus enim actus activorum in patientibus sunt et dispositis secundum virtutem passivorum et non secundum virtutem agentium.

Quarta ratio.

Addunt iterum dicentes, quod quorum non est materia una communis, una non est implexio ad invicem secundum aliquam transmutationem : inferiorum autem et superiorum nulla est materia una communis : nulla igitur implexio secundum aliquam transmutationem est.

Quinta ratio.

Dicunt etiam isti, quod illi qui ponunt fatum, ideo sub natura ponunt et non sub necessitate : quia fatum intransgressibile est, et tamen non necessarium. Et hoc est dictum Eustratii. Si autem intransgressibile est : tunc perit casus, perit fortuna, perit liberum arbitrium, et perit consilium.

Fatum esse non potest negari.

Ad hæc autem et similia dicimus, quod fatum negare, est negare totum ordinem rerum naturalium : hoc autem satis patet per ea quæ in primo libro dicta sunt.

Ad 1.

Et quod primo dicunt non posse regulari inferiorem naturam, dicendum quod hoc falsum est : nihil enim regula indiget nisi inferior natura : regula enim regula non indiget : id autem quod regulatur, non ad potentiam regulæ regulatur, sed ad potentiam regulati : et ideo quamvis non in toto assequatur rectitudinem regulæ, tamen in aliquo assequitur regulam secundum modum sibi possibilem : aliter esset in toto sibi dissidens, nihil habens cœlestis bonitatis.

Ad 2.

Et quod dicunt complexionis debere esse causam aliquam, dicendum quod verum est : sed illa causa non est nisi ordo secundum majorem vel minorem distantiam a primo, et secundum ordinem activorum ad passiva et moventium ad mota : movens enim substantialiter, suo essentiali actu apprehendit id quod movetur : et id quod movetur, proportione passivæ potentiæ tenet actum moventis. Propter hoc dicit Aristoteles in

III *Physicorum*[1], quod motus moventis et moti, secundum quod actus moventis, est actus perfectus et perfecti : secundum autem quod moti, est imperfectus et imperfecti. Et hoc etiam est quod dicit in tertio de *Cœlo et Mundo*, quod inferiora sunt in superioribus sicut materia in suis formis, et superiora in inferioribus sicut formæ in suis materiis.

Ad 3. Et quod dicunt, quod in implexis fortius ad se trahit minus forte, dicendum quod hoc pro certo verum est : sed non tamen trahit plus quam trahi potest id quod minus forte est. Trahit ergo secundum potentiam tracti : et ideo in inferioribus propter impotentiam remanet inæqualitas et difformitas superioribus uno modo se habentibus.

Ad 4. Quod iterum objiciunt, quod implexorum est una communis materia, non generaliter est verum, sed tantum de implexis per commixtionem : de implexis autem secundum proportionem moventis et moti non est verum, sicut statim patet in primo motore et primo mobili.

Ad 5. Et quod dicit Eustratius de intransgressibilitate fati, jam in primo libro assignavimus rationem : implexio enim causarum secundum relationem ad primam causam intransgressibilis est : sic enim semper trahit : secundum resolutionem autem ad ultimum, quod propter varietatem materiæ trahi non potest ad æqualitatem, fatum semper remanet non necessarium : et ideo sub natura ponitur : quia natura est principium motus et quietis et ut frequenter et non ut semper et ex necessitate : et sic neque casus perit, neque liberum arbitrium, neque consilium : quia fatum ex illa parte non habet necessitatem.

Objectio. Quidam etiam objiciunt de his quæ facta sunt a diis immortalibus, sub quo genere ponantur : maxime cum Socrates dixerit, quod virtutes nec discibiles nec assuescibiles sunt, sed a diis immortalibus donatæ. Ad hæc autem respondet Eustratius, quod facta a diis, sub necessitate continentur : quia dii per scientias suas operativas causa sunt eorum quæ causant : scientia autem necessariorum est. Sed si hoc est verum, quod ea quæ radicantur in diis, immobiliter radicantur, et ex necessitate fiunt : tunc inutiles sunt supplicationes et sacrificia : quia sive fiant, sive non fiant, eodem modo proveniunt ea quæ fiunt a diis, sicut dixit Uxtanor mathematicus. Sed ad hoc dicendum, quod si dicamus aliqua a diis fieri qui non sunt motores orbium : tunc dicendum est de eis sicut de fato, scilicet quod facta ab eis secundum comparationem ad deos, immobilia sunt : secundum autem comparationem ad nos et ad ea circa quæ dii operantur, mobiliter se habent, quia mobiliter recipiuntur : et sic fiunt supplicationes et culturæ, ut scilicet sic contineamur, quod a donis divinis non excidamus. Eorum ergo quæ fiunt, causæ sunt necessitas, et natura, fortuna, et intellectus, sicut in præhabitis dictum est. Respons.

[1] Aristoteles, In III Physic. tex. et com. 15.

CAPUT XVIII.

De quibus per nos operabilibus est consilium?

Inter ea autem quæ sunt operabilia per nos, sunt opera artium. Artes autem suis principiis aliquando per se sunt sufficientes, aliquando autem non, sed multum oportet adhibere industriam si debeant opera perficere.

21. Et quidem circa eas disciplinas quæ in suis principiis certæ sunt et per se sufficientes, non est consilium, puta de his qualiter scilicet sic scribendum sit : eo quod litteræ certis elementis et numero et ordine traditæ sunt, quibus scribi oportet, ita quod habitis illis non discredimus nobis ipsis quin recte scribamus. In his ergo non est consilium : sed consilium est in his quæcumque fiunt per nos non semper, aut fiunt, vel fieri possunt similiter, et eodem modo. De his enim consiliamur, puia de his quæ secundum medicinalem fiunt et negotiativam. Sanitas enim licet fiat a medico, tamen multis modis induci potest. Et lucrum licet quæratur cum negotiatione, tamen multis modis acquiri potest : et ideo consilium querritur quo utiliori modo talia inducantur. Et circa gubernativam navium vel civitatum magis quærimus consilium quam circa gymnasticam, eo quod gubernativa minus est certificata : luctativa quæ gymnastica vocatur, certiora principia habet apprehendendi et vincendi contra luctantem, quam gubernativa ad gubernantem : et ideo magis discredimus nobis in gubernativa quam in gymnastica. Et in aliis artibus et disciplinis est similiter, præter hoc solum quod magis est consilium circa artes quam circa disciplinas. Magis enim circa eas dubitamus. Disciplinæ enim stant in principiis per se notis, sicut geometria et arithmetica : et quando applicantur ad opus, per principia disciplinabilia applicantur, sicut cosmetria quæ mensurat mundum per principia geometriæ, et arithmetica quæ calculatur per principia arithmeticæ, in quibus non est dubium. Consiliari autem in his est, quæ ut sæpius evenire possunt, quando incertum est qualiter eveniant, et in quibus determinatum est quomodo eveniant utilius et facilius : in talibus enim consilium qærentes assumimus consiliatores in magno, discredentes nobis ipsis in talibussicut non sufficientibus nobis dignoscere magna. In parvis enim et in omnibus non discredimus.

Consiliamur autem quærendo consilium, non de finibus, sed de his quæ sunt ad fines, sicut patet in medicina, et rethorica, et politica. Medicus enim non consiliatur si sanabit, quod est finis ejus. Neque rhetor consiliatur si suadebit judici : hoc enim ut finem intendit. Neque politicus consiliatur si pacem faciet civibus, eo quod hoc finaliter intendit. Neque reliquorum artificum aliquis de fine consilium quærit. Sed omnes artifices præponentes et præstituentes sibi finem aliquem quem intendant, consilium quærendo intendunt quærere qualiter sive qua via et per quæ instrumenta vel opera ad finem illum deveniant. Et si per plura quidem videatur fieri finis, quæruntur in consilio per quot facillime et optime perveniat ad hoc quod intendit. Si autem per unum procuratur finis, quæritur in consilio qualiter per hoc erit finis : et quærunt per quid illud haberi possit : et

Non consultamus de finibus, sed de his quæ sunt ad fines.

sic semper quærunt resolvendo quousque veniant ad primam causam, ante quam nulla est ad consecutionem finis ordinata : et illa est in inventione resolutionis ultima et prima ad inceptionem operis. Qui enim consiliatur, videtur quærere resolvendo dicto modo, quemadmodum resolvuntur diagrammatica, hoc est, descriptiones geometricales : illæ enim probantur quæ quidem non sunt prima, sed ab his accipiunt fidem : et ideo resolvuntur in ea, et illa in alia, donec veniatur ad ea quæ sunt prima et vera a nullis aliis accipientia fidem, in quibus stat resolutio tamquam in ultimis, a quibus tamquam a primis fides incipit demonstrationis. Similiter est in practicis, volentes facere domum quærimus quibus, ut ex lapidibus, et lignis. Ulterius quærimus unde hæc habeantur, quomodo per laboratores et operarios : et hoc ulterius resolventes venimus ad pretia per quæ laboratores haberi possunt : propter quod si facultas sit ad habenda pretia, ab illo ultimo incipimus operari domum : et ultimum sic resolutionis efficitur primum operationis principium : et si impossibilitas inveniatur ad pretia, ab opere desistimus, eo quod primum principium operationis in facultatibus nostris non invenimus. Et iste modus in omni est inquisitione consiliorum.

CAPUT XIX.

Quid quæritur in consilio ?

Quid autem quæratur in consilio, determinatur per hoc quod omne consilium videtur esse quæstio, quamvis non omnis quæstio videatur esse consilium, puta mathematicæ quæstiones sunt de quibus non est consilium. Sed omne consilium est quæstio : et quod ultimum est in resolutione talis quæstionis, primum est in generatione et factione operis : et si in illo primo et ultimo impossibilitatem inveniant qui quærunt consilium, discedunt relinquentes operationem : puta si pecuniis indiget tamquam ultimo in resolutione, et primo in factione, pecunias autem impossibile est tribui, discedunt ab operatione. Si autem possibile videatur pecunias tribui a distributione pecuniarum, incipiunt operari. Possibilia enim sunt in nobis, quæ per nos cum effectu utique fieri possunt. *Per nos* dico sive per nostros amicos vel servos, qui quasi organa subserviunt nobis. Quæ enim per amicos fiunt vel per servos, per nos aliqualiter fiunt, et principium omnis factionis eorum est in nobis, quia ad nutum nostrum illi faciunt et operantur. Quæstio autem consilii de omnibus est quæ sunt circumstantiæ negotii. Quæruntur enim quandoque quidem instrumenta per quæ finem habeamus : quandoque autem necessitas, hoc est, usus instrumentorum : quandoque consiliamur quo usu instru-

22.

Non om[nis] per[q]uis[itio] est con[sul]tatio.

mentorum posset haberi quod intendimus, sicut quando scimus quod ferro indigemus ad sanitatem, quærimus usum, utrum scilicet incisione vel adustione sanitatem habituri sumus : et si incisione, quærimus utrum incisione longitudinis vel latitudinis. Similiter autem est in aliis : quandoque enim quæritur per quid, quandoque per qualiter, et quandoque per quid, hoc modo et non alio modo. Ex omnibus igitur dictis videtur homo esse principium operationum suarum : consilium autem videtur esse de operabilibus ab homine. Operationes autem autem tales omnes sunt gratia aliorum quæ sunt fines operantium. Non enim loquimur de operatione quæ est finis omnium sicut felicitas est, sed de operationibus per quas ultimum finem intendimus obtinere, quæ sunt quasi instrumentaliter operantes.

23. *omnia ...ularia ...ponun- ...onsilio.*

Patet igitur quod finis non est consiliabilis, ita quod supponatur consilio : sed ea quæ sunt ad fines, finem inducentia, consilio supponuntur. Ea autem quæ sunt ad fines, singularia sunt. Non autem omnia supponuntur consilio : quia singularia de quibus certificat sensus, non sunt dubitata, puta si hoc demonstratum sit panis, vel non, vel hoc assatum vel elixatum, est digestum ut oportet, vel non : vel hoc quodcumque demonstratum factum, factum est ut oportet, vel non. Sensus enim hoc certificat sufficienter : et ideo non discurrimus in istis.

24. *...sultatio ...finito- rum.*

Cum autem diximus quod consilium resolvendo venit in primam causam, quæ quidem prima est in operatione, et ultima in resolutione : constat, quia si semper consiliatur resolvendo, in infinitum veniet : in infinitum autem impossibile est pertransire : et ideo oportet ponere primum et ultimum in quo stet resolutio et incipiat operatio. Patet igitur ex prædictis, quod consiliabile et eligibile est idem secundum subjectum et substantiam, sed differunt secundum se et rationem : quia consiliabile est secundum quod subjicitur quæstioni : sed secundum quod determinatur et diffinitum est ex consilio, jam est eligibile. Quod enim ex consilio præjudicatum et diffinitum est, eligibile est. Electio igitur finis consilii est, sicut generatio finis est alterationis. Quod enim quæritur in consilio uniuscujusque qualis operetur, quiescit ad inquisitionem, quando in seipsum, hoc est, in sui facultatem reducit operationis principia, et antecedens suum : et sic semper donec stet in ultimo quod primum est illius operationis principium a quo incipit operatio : hoc enim est quod eligit ut principium operationis.

Quod autem diximus, manifestum est ex antiquis urbanitatibus, quas Homerus imitatus est et imitandas esse descripsit. In illis enim reges quæ ex consilio eligebant, populo annuntiabant et facienda esse decernebant. Intellectus autem in nobis sicut rex est, inquisitio operabilium sicut consilium, decretum autem faciendorum sicut lex, et appetitus partibus suis est sicut plebs : et ideo patet quod non sit in nobis aliquid nisi quod quasi per modum consilii determinatum est. Cum autem eligibile sit consiliabile de numero eorum quæ sunt in nobis facere et non facere, oportet quod electio utrique sit consiliabile desiderium, hoc est, desiderium ejus quod ex consilio diffinitum est de numero eorum quæ sunt in nobis. Eligendo enim desideramus, secundum consilium judicantes quid desiderandum sit ex ipso consiliari, hoc est, consilii diffinitione.

Quid igitur sit electio secundum diffinitionem et materiam circa quam est, typo dictum est, et etiam tam circa qualia, quam circa ea quæ sunt ad finem, et quæ sunt in potestate nostra. Ex omnibus his patet, quod electio quæ cadit in diffinitione virtutis, habitus quidem est, et est optatio sive voluntas eorum quæ ex

ultimo consilio intellectus determinata sunt.

CAPUT XX.

De voluntate, cujus sit sicut subjecti et finis.

25. Voluntas autem quæ simpliciter est appetitus animæ rationalis, finis est tantum, sicut jam dictum est in antehabitis. Simplex enim appetitus simplex habet objectum. Simplex autem objectum in operibus nostris non est nisi finis : eo quod omne quod est ad finem, in duplici ratione est, scilicet absoluta, et ad finem relata : et ideo simplicis voluntatis unum ad aliud non ordinantis objectum esse non potest secundum quod hujusmodi. De fine autem illo dubi̇atur. Videtur enim quibusdam, quod finis non est nisi per se bonum, quod utique et semper et secundum substantiam bonum est. Quibusdam autem videtur finis esse apparens bonum, quod hic et nunc et alicubi bonum est. Ad utramque autem opinionem sequuntur inconvenientia. Contra illos enim qui dicunt quoddam voluntabile sive volitum quod est objectum et finis voluntatis, esse per se bonum et per substantiam, sequitur quod hoc non sit voluntabile sive volitum quod vult qui non recte vult. Quia qui non recte vult, non vult bonum simpliciter, sed bonum alicui et nunc et alicubi. Si enim detur quod voluntabile sit quod vult qui non recte vult : hypothesis autem ponit quod nihil est volitum nisi quod per se bonum est : sequitur quod per se bonum sit, quod vult qui non recte vult. Contingit autem aliquando, quod per se malum est quod vult qui non recte vult, sicut fornicari, vel aldulterari. Sequitur ergo, quod id quod per se malum est, per se bonum est. Rursus autem contra eos qui affirmant quod non est voluntabile nisi per se apparens bonum, sequitur quod nihil sit per se et natura bonum voluntabile sive volitum, sed hoc tantum sit volitum quod unicuique bonum videtur, sicut dicit Pythagoras. Diversis autem diversa videntur bona, et aliquando contraria. Quæ ergo contraria sunt in bono et in malo, per unam rationem sunt volita, quod valde est inconveniens.

De fine duplex opinio.

Si autem hæc inconvenientia non placent : de necessitate ergo dicendum quod id quod per se bonum est, secundum veritatem voluntabile et volitum sit : sed unicuique autem sit volitum, quod sibi videtur bonum ut hic et nunc. Studioso quidem igitur sive virtuoso, voluntabile est secundum ipsam voliti naturam et substantiam. Pravo autem voluntabile est, quodcumque contingit huic et nunc et hic bonum videri. Quemadmodum et in corporibus bene dispositis ad sanitatem sana dicuntur esse, quæ secundum veritatem et simpliciter et secundum substantiam sana sunt : infirmis autem altera quædam sana sunt. Infirmis enim in excessu caloris sunt et infrigidantia, etiamsi extra temperamentum frigida sint, humidis autem extra temperamentum humida, et sic de aliis. Similiter autem dicuntur et amara et dulcia et calida et gravia et alia singula. Quod enim bene complexionato amarum est, simpliciter amarum est : quod autem habenti infectam linguam ex cholera adusta amarum est, non simpliciter amarum est : quia illi omnia etiam dulcia, amara videntur. Similiter est de dulcibus in eo qui habet linguam dulci phlegmate infusam. Et si- 26

Quod dioso tabil simpl bonu quod vitios cunc quid b

militer de calido in eo qui extra complexionem calidus est : hic enim etiam excellentem calorem non sentit, ut ethicus. Et similiter est de gravibus : qui enim infirmatur humore gravante, levissimum quod sibi suppositum, grave reputat : et sic de aliis omnibus. In omnibus autem his studiosus singula judicat recte, quia ille secundum qualitatem affectus naturaliter est dispositus : et ideo in singulis ei verum apparet secundum rei naturam. Secundum enim quemcumque habitum sive naturalem sive acquisitum propria sunt voluntaria, et propria quæ videntur bona, et propria quæ videntur delectabilia : et in talibus singulis verum videtur. Et secundum indiscretionem plurimum differt studiosus a pravo, sicut regula et mensura verorum bonorum existat studiosus. Multis autem et plebeiis, qui delectationibus et iris trahuntur, videtur fieri deceptio propter delectationem : propter illam enim aliquando videtur bonum quod non est bonum vere existens bonum : tales enim desiderant delectabile in sensu ut bonum. Tristitiam autem quæ est ex absentia delectabilis, fugiunt ut malum : cum tamen delectatio aliquando mala sit et tristitia bona in talibus.

Quod autem diximus, studiosum regulam esse verorum bonorum, de Pythagoræ diximus opinionibus : quæ opinio licet in parte falsa sit, tamen in hoc verissima est. Pythagoras enim dixit, quod tam verum quam bonum in rebus causatur ab apparendo sive existimando : propter quod concessit, quod si existimatio diversorum de eodem per affirmationem et negationem differat, quod contradictoria simul vera esse contingit. De hoc autem in IV *primæ philosophiæ* determinatum est. Quamvis autem hoc falsum sit, tamen in bono non omnino falsum est. Quia quamvis bonum per se non causetur ab existimatione nostra, tamen regula boni moralis et ratio mensurandi medium in nobis incipit : ex quo virtus moralis in medietate consistens est quoad nos : et hoc quod in medietate consistens est, causa est sibi extremum in bono. Homo igitur per bonum rationis, boni virtutis quod simpliciter bonum est, regula et mensura est in potentia et imperfecta : studiosus autem qui perfecte bonum rationis attingit, regula et mensura est boni per se perfecta et completa.

CAPUT XXI.

Quod operationes quæ sunt consiliabilia ad fines, voluntariæ sunt, et ideo laudabiles vel vituperabiles.

Cum voluntabile sive volitum sit finis. 27.
consiliabilia autem et eligibilia sint de numero eorum quæ sunt ad finem consequendum ordinata, sequitur quod operationes quæ sunt circa finem et ea quæ sunt ad finem, fiant secundum liberam electionem nostram, et quod sint voluntariæ sive spontaneæ.

Operationes autem virtutum omnes sunt 28.
circa hoc. Sequitur ergo quod et virtus sit in nobis sive in nostra potestate. Similiter autem sequitur quod et malitiæ vitiorum sint in nobis, quia per operationes tam virtutes quam malitiæ inducuntur et fiunt in nobis. In quibuscumque enim in nobis est operari illa, in illis eisdem in nobis est non operari eadem : et in quibus in nobis est non operari aliqua, in illis eisdem est etiam in nobis operari eadem. Hanc enim in VIII *Physicorum* diximus esse facultatem eorum

Virtutes et vitia in nostra potestate sunt.

quæ a se moventur : quia scilicet principium movendi et non movendi est in ipsis. Ex quo sequitur, quod si in nobis est aliquid quod operari est bonum existens, sicut castitatis, vel justitiæ opera, quod etiam illud idem non operari. Quod tamen non operari, quod est malum, existens est etiam in nobis. In quibus enim operari est bonum, non operari est malum. Si autem in nobis est bona operari, similiter in nobis erit mala operari. Et similiter erit in nobis et mala et bona non operari. Operari autem bona et non operari, est esse quod attribuitur bonis unde boni sunt, et malis unde mali sunt. Operari enim mala et non operari bona, malis est malos esse. E contra autem operari bona et non operari mala, bonis est bonos esse.

29. *Dicere sua sponte neminem pravum, nec invitum quem quam beatum esse, alterum falso est simile, alterum vero.*

Cum igitur hæc sint in nobis, in nobis erit vel cum decentibus decentes esse, et cum pravis pravos esse. Dicere enim quod nullus volens est malus, et quod nullus nolens bonus est, assimilatur primum quidem mendaci, secundum autem veraci dicto. Nullus enim nolens bonus est, cum probatum sit in antecedentibus, quod beatitudo sive felicitas possessum et voluntarium et per operationes acquisitum bonum sit. Malitia autem voluntarium quoddam est, et per operationes voluntarias inductum, vel in his quæ determinata sunt. Dubitandum est secundum Socratem dicentem virtutem et malitiam non esse voluntaria, et quod hominem non debemus dicere principium neque genitorem suarum operationum et habituum, quemadmodum dicimus eum esse principium et genitorem natorum. Dixit enim Socrates quod virtus est donum deorum, malitia autem cuilibet innata. Peripatetici autem voluerunt quod sicut homo per voluntatem principium est operationis quæ est coitus, et per coitum principium est suæ similitudinis in nato : ita per rationem principium est operationum, et per operationes similitudinem generat etiam habitus virtutum vel vitiorum. Si autem hæc videntur vera quæ opera sunt et habitus, scilicet ab aliquo facta, et haberemus facultatem reducendi habitus et operationes in aliqua alia principia factiva, necessitatis scilicet, vel naturæ, vel fortunæ, præter ea principia quæ sunt in nobis, quæ sunt intellectus et voluntas : horum enim principia sunt in nobis : sequitur quod nec omnes operationes et habitus sint in nobis et sint voluntaria : quia (sicut diximus in tractatu de *voluntario*), quorum principia activa sunt in nobis, operationes igitur et habitus in nobis sunt et voluntaria.

His autem quæ dicta sunt testificari videntur, et quæ a singulis fiunt propria, et communia ab ipsis legislatoribus. In propriis enim quilibet cruciat seipsum pœnitens de malo, et congratulatur sibi gaudens de bono, quasi cruciando se retrahat a malo et congratulando provocet se ad bona. In communibus autem legislatores puniunt et cruciant operantes mala : si tamen mala non vi, vel metus causa, aut etiam propter ignorantiam cujus ipsi causa non fuerunt, mala operantur. Violentum enim et ignoratum involuntarium faciunt, ut in antecedentibus dictum est. Involuntarium autem veniam meretur et misericordiam. Legislatores autem honorant eos qui sunt bona operantes, ac si ad bona quidem sint provocantes : malos autem per pœnas prohibent. Quæcumque autem in nobis non sunt, neque voluntaria sunt : nullus autem provocat aliquem operari : quia scit quod suadere talia non est ante opus ut principium operis existens, puta nullus sapiens suadet non calefieri eum qui febricitat vel in igne sedet : et nullus suadet non dolere eum in quo dividitur continuitas, vel non esurire eum cujus evacuatus est venter, vel aliud quodcumque talium quod non est in nobis : nihil enim et cum suasione patiemur. Quæ autem in nobis sunt, legislatores puniunt in ipso ignorante : et si ignorentur et debita sint sciri et ignorentur, dummodo causa ignorantiæ sit in

nobis, sicut Pittacus quartus de septem sapientibus dixit, ebriis duplices increpationes debere infligi : quia ebrietas ignorantiæ causa est eorum quæ sciri debuerant, sicut est non mœchandum esse, vel non occidendum. Ebrii enim frequenter occidunt et mœchantur : cujus est causa, quia ebrietas oppilativa est, et sic impedit actum rationis retinentem concupiscentiam et iram. Ebrietas enim etiam humescens est spumoso humido, et sic maturat materiam concupiscentiæ. Propter quod dicit Sapiens [1], « Venter mero æstuans, facile despumat in luxuriam. » Ebrietas est calida, fel faciens evaporare in sanguinem, et sic motiva concupiscentiæ et iræ. Ebrietas etiam ventosa est, et sic extendit membra, genitalia quidem in coitum, alia autem in iræ instrumenta : propter quod Poeta dicit [2], « Sine Cerere et Baccho friget Venus. » Inebrians ergo se, per ipsa per quæ inebriatur principia, confert ad illicitum quod postea agit : et qui confert, voluntarius est, et non sufficienter increpatur pro sola ebrietate, nisi etiam pro sequenti peccato increpetur : principium enim etiam sequentis peccati in ipso est. Dominus enim est ejus quod est non inebriari si vellet : inebriari autem sibi causa est ignorantiæ : et ideo ignorantia est in ipso, et quidquid agit, agit per ignorantiam.

Idem autem judicium est de *ignorantia juris* : quia dicitur ignorantia juris, qua aliquis ignorat aliquid eorum quæ in legibus sancita sunt, et quæ oportet et necessarium est scire vel simpliciter, vel quantum ad officium in quo est, et quæ non sunt difficilia sciri ab homine : tales enim ignorantias puniunt legislatores : quia in nobis est talia ignorare, vel non ignorare : et ideo ignorantes aliquid conferimus ad quid ignoremus : propter quod ignorantia pœna digna est. Similiter autem etiam in aliis quæcumque propter ignorantiam in nobis sunt, aliquid agendorum ignorare videntur : in talibus enim in ipsis ignorantibus causa est ignorantiæ : ipsi enim domini sunt actuum suorum : et ideo si vellent diligentes esse, studerent et discerent et acciperent habitum regentem se in operabilibus : et quia non faciunt, ipsis imputatur. Aliquis enim forsitan non est talis ut diligens sit : quod autem talis fiat ut diligentiam negligat, ipse sibi causa est, remisse et illecebrose vivendo. Et sic causa sibi sunt multi ejus quod est injustos vel incontinentes esse : quia ad oppositum studere nolunt cum possunt. Quidam quidem per se mala facientes sic injusti et incontinentes : quidam autem in potationibus, et in talibus aliis mollitiebus degentes, et sic studium ad bonos habitus acquirendos negligentes : unde Poeta [3] :

Quæritis, Ægistus quare sit factus adulter ?
In promptu causa est, desidiosus erat.

Supra enim sæpe dictum est, quod operationes quæ sunt circa singularia, tales in operantibus et similes sibi faciunt habitus. Hoc autem manifestum est si quis meditetur ad unamquamque agoniam vel operationem. In omnibus enim agonisticis et operationibus ipsæ operationes perficiunt operantes ad similes habitus. Quod enim aliquis ignoraret, quod ex operationibus quas facit circa singularia, fiant habitus similes operationibus, non tantum irrationalis hominis, sed pene insensibilis est : quia etiam sensu percipitur hoc, si aliquo modo sensus ad rationem referatur. Propter quod negligentiæ eorum qui scire poterant vel præparare se ad opera et noluerunt, a legislatoribus imputatur : quia talis negligere ipsi negligentes sunt causa.

[1] Scilicet HIERONYMUS.
[2] TERENTIUS in Eunucho.
[3] Ovid., Rem. Am. 161.

Sicut proverbialiter de asino dicitur cum fimum proprium exportaret, et a bestiis sibi exprobraretur, quare tale vile onus sustineret ? respondisse dicitur : « Hujus pressuræ stercore causa fui. » Adhuc autem valde irrationale est quod aliquis dicat, quod injusta faciens non velit esse injustus vel non voluntarie sit* injustus, aut stuprans non voluntarie sit incontinens : si enim aliquis non ignorans operatur ea ex quibus sicut ex causis facientibus erit injustus, pro certo volens injustus erit. Confert enim et operatur voluntarie ad hoc quod injustus sit.

30. Vitia possumus vitare, sed postquam contrac a sunt, in potestate nostra non est ut ea non habeamus.

Nec verum quod dicunt Socratici, quod scilicet ideo non sit volens : quia si volens esset injustus, etiam quando vellet, justus esset. Injustus enim aliquis fit volens : non tamen postquam injustus factus est, statim ut voluerit, requiescet et cessabit ab injustitia, ita quod sit justus. Et hoc patet per simile : quia si ponamus, quod volens ægrotat aliquis per hoc quod ipse sibimet causa est ægritudinis incontinenter vivens et inobediens medicis : in voluntate sua non est quod statim ut voluerit, sit sanus. Tunc enim quando erat ante ægritudinem, inerat ei et in potestate sua erat non ægrotare si vellet : emisso autem eo quod est causa ægritudinis, non est adhuc in potestate sua quod sit sanus quando vult. Quemadmodum in eo qui dimittit lapidem jaciendo, antequam dimittat, in potestate sua est retinere et non dimittere : in ipso enim est et mittere et projicere : principium enim missionis et projectionis est in ipso. Postquam autem dimiserit, non est in ipso resumere. Sic autem est et in injusto et in incontinente. Ex principio quidem enim antequam essent injusti et incontinentes, inerat eis tales non fieri : propter quod volentes injusti et incontinentes facti sunt. Postquam autem facti sunt injusti et incontinentes, jam non est in eis non esse injustos et incontinentes : sed iterum studere oportet ad justa et casta, per quæ depositis vitiis justi et casti efficiantur.

Hoc autem patet a minori : quia non solum animæ malitiæ quarum nos causæ sumus, sunt voluntariæ : sed etiam in quibusdam hominibus malitiæ quæ corporis sunt, quibus ipsi per opera illicita causa fuerunt, reputantur voluntariæ : quos etiam propter tales malitias increpamus. Qui enim turpes sunt membris truncati propter naturalem defectum, nullus sapiens increpat, sed increpandi sunt ii qui propter desidiam aliquam et negligentiam, quibus ipsi sunt causa, turpes sunt effecti. Similiter autem est circa imbecillitatem et orbitatem, sicut diximus esse circa turpitudinem. Nullus enim increpat cæcum a natura cæcum ex plaga vel ex infirmitate alia cujus ipse causa non sit. Cum autem quis ex vini nimia potatione vel ex alia luxuriæ incontinentia orbus sive orbatus oculis est, omnis eum homo sapiens increpabit : quia ipse sibi orbitatis causa fuit. Igitur ea quæ sunt de* numero malitiarum, quæ fiunt circa corpus, quæ quidem in nobis sunt, increpantur : quæ autem non sunt in nobis, non increpantur. Si autem sic est, tunc multo magis malitiis animæ, quæ quidem increpantur in nobis : utique enim si non increpantur, non erunt in nobis.

A naturalibus non laus neq vituperiu

Et quod quidam objiciunt, quod tales ignorantiæ, negligentiæ et omissiones, sunt privationes et non opera : quod autem privatio est, voluntarium non est : et sic ista voluntaria non sunt. Hoc nihil est : quia omissio in eo qui facere debuit, tunc cum facere debuit, peccatum est et voluntarium in causa. In ipso enim fuit ad oppositos actus se convertere vel non convertere, ad quos si se convertisset, non omisisset, nec negligens fuisset.

disciplinæ, nec persuasione, nec minis, nec promissionibus, nec per conjecturam bonorum, de quibus dicit Sapiens, quod *semen erat maledictum ab initio* : et naturalis malitia eorum immutari non poterat.

Contra opinionem Stoicorum.

Sed hoc mirabile erat de Stoicis, quod tales habitus ponentes sive innatos sive acquisitos, bonorum dixerunt esse nos causas et in operibus et in fine, malorum autem non dixerunt nos esse causas in fine, sed in operatione sola : dicentes judicium et apparentiam ejus quod unicuique videtur, bonum esse ex habitu de necessitate, operationem autem esse ex voluntate.

CAPUT XXII.

De opinione Socratis in libro qui dicitur Mennonis, *quæ est contra ea quæ dicta sunt.*

Socrates autem et Plato et omnes Stoici senserunt contrarium his quæ dicta sunt, supponentes quod nullus judicat de bono desiderabili, nisi per similitudinem habitus ad illud quem habet apud se : sicut phlegmaticus per similitudinem complexionis desiderat pisces in cibum, cholericus autem de cholera adusta desiderat adustum amarum, sanguineus dulce, et sic est in aliis. Tales autem habitus diversa desiderabilia facientes, aliquando sunt innati, sive ex astris, sive ex complexione elementorum, sive etiam ex progenitoribus : et cum tales habitus insunt in nobis, non est non desiderare ea ad quæ habitus illi disponunt : quinimo de necessitate illa nobis bona apparent, ad quæ ex habitibus illis dispositi sumus, sive bene sive male. Propter quod dixerunt aliquem bene natum esse, et aliquem male : bene quidem, qui talem accipit intellectum practicum, qui in omnibus bene consulit et præcipit, ita quod nunquam aliquid contrarium bonum apparet. Talem intellectum enim, ut dicunt, impossibile est ab aliquo accipere : eo quod neque discibilis, neque assuescibilis est : eo quod multos viderunt qui nunquam corrigi poterant et ad bonum intellectum deduci, nec verbo doctrinæ, nec verbere

31\. Contra hoc autem Aristoteles procedit sic, quod si aliquis dicat, quod omnes homines desiderant id quod apparet eis bonum, et quod talis phantasticæ apparitionis et appetitus non sunt domini, ita quod sit in ipsis, sed potius qualiscumque ex habitu connaturali vel acquisito est unusquisque dispositus, talis finis videtur bonus vel per similitudinem habitus ad illum. Si ergo sic dicatur et concedatur, quod unusquisque sibi talis habitus est causa, aliqualiter conferendo vel operando ad ipsum, sequitur ex necessitate ex prædictis, quod etiam phantastici judicii et appetitus qui surgit ex habitu, ipse idem sibi aliqualiter causa est per illam regulam quæ sæpe habita est. Quia quorum principia sunt in nobis, et ipsa sunt in nobis.

Si autem dicatur quod nemo sibiipsi causa est ejus quod est male facere, sed male operatur per ignorantiam finis qui per se est finis, existimans sibi optimum futurum esse per hoc quod operatur : et dicatur quod desiderium finis est desiderium non spontaneum, sed oportet in quolibet innasci illud desiderium ex habitu quem accipit in necessitate : quemadmodum innasci oportet visum intellectus, quo habens intellectum bene judicat, et judicat bonum quod secundum

veritatem bonum est, et desiderat illud. Et dicant iterum, quod ille bene natus est cui hoc bonum intellectus bene innatum est : ille enim maximum bonum et optimum habet inter omnia humana bona, ita bonum, quod est impossibile accipere ab aliquo vel discere : eo quod nec assuescibile vel discibile est : sed quale innatum est, tale habebit : et hoc modo bene et optime innatum esse : perfecta vere bona erit utique nativitas et habitus talis innatus. Per oppositum est etiam in malis mala et pessima nativitate natis, quæ non permittit surgere in ipsis aliquam apparentiam vel judicium vel appetitum ejus quod est per se bonum.

32. Si autem hæc vera sunt, quæramus ab eis, quid magis virtus quam malitia erit voluntarium secundum eos ? In ambobus enim bonis et malis scilicet ad ea quæ per se bona sunt, et ad ea quæ secundum quid bona sunt et simpliciter mala, judicium finis et appetitus per naturam est. Est enim qualitercumque jacet habitus natus, et qualiter videtur in judicio et appetitu secundum habitum innatum. Reliqua autem quæ ad fines illos sunt, operantur qualitercumque dispositi sunt ex habitu, referentes ad fines illos quos secundum illos habitus desiderant. Sive igitur dicatur, quod finis quem desideret quilibet qualiscumque est et non ex natura habet, sed potentia ex habitu acquisito qui apud operantem est : sive dicatur quod finis desideratus naturalis est propter habitum innatum : si respiciamus ad reliqua quæ non mala, sed studiosa sunt, et studiosum dicamus hæc voluntarie operari : sequitur quod virtus voluntarium quid erit secundum unam ejus similitudinem, et id quod est propter ipsum sive in nobis esse et in potestate nostra est in operationibus bonis et malis secundum dicta Socratis : quamvis non similiter sit in fine. Quia dixit Socrates quod apparentia finis in malis, non in nobis est, quamvis operationes sint in nobis. Sic igitur, quemadmodum dicitur a Socrate, virtutes sunt voluntariæ : eo quod habituum per culturas et sacrificia deorum concausæ sumus aliqualiter ipsis diis qui dant eas. Et talem finem nobis quemdam ponimus, qui est per se bonum quod desideramus. Quales quidem sumus existendo secundum virtutem quam dat Deus cooperantibus nobis ad virtutem per supplicationes deorum : sequitur necessario ex hypothesi Socratis, quod etiam malitiæ erunt voluntariæ : eo quod per operationes malas concausæ sumus malitiis. Et sic similiter est in bonis et in malis.

CAPUT XXIII.

De epilogo eorum quæ dicta sunt.

Communiter quidem igitur de virtutibus dictum est nobis typo et figuraliter. Diximus enim genus proximum, quando diximus quod virtutes medietates sunt. Et diximus genus remotum, quando diximus quod habitus sunt. Diximus etiam a quibus fiunt per generationem, quoniam operatores harum operationum quæ sunt secundum ipsas virtutes, generant eas in seipsis. Diximus etiam quomodo sunt in nobis et voluntariæ, et quod sunt utique ut recta ratio præcipit, eo quod medium sumitur quoad nos determinata ratione, prout sapiens determinavit. 33

Actus habitus simil: volun sunt

Sed hoc adjiciendum est, quod habitus et operationes non similiter voluntariæ dicuntur : quia nos sumus domini ope-

rationum a principio usque ad finem, ita quod in nobis est tota operatio ad facere et non facere, quando scimus ea secundum singularia in quibus sicut in circumstantiis est operatio. Si enim aliquod istorum ignoremus, efficeretur involuntarium per ignorantiam. Habituum autem non ita sumus domini, quia non est nobis cognitum quantum de habitu adjiciatur ex quolibet sui principio quod est operatio : sicut et incognitum est in ægrotantibus qui sanantur, quantum sanitatis adjiciat quælibet medicina : et quod incognitum est, voluntarium esse non potest hoc modo quo incognitum est : sed habitus voluntarii sunt, ideo quia in nobis est sic vel sic in operatione quæ habitum inducit.

Resumentes itaque secundum modum enumerationis quem fecimus in secundo hujus voluminis de unaquaque virtute, dicemus sigillatim determinando quæ sunt per nomen et diffinitionem, et circa qualia sunt passionibus et operationibus et qualiter sunt circa illa, hoc est, secundum quam conjecturam medii : istis enim determinatis, simul est hic manifestum etiam quot sunt numero virtutes de quibus intendimus. Primum autem dicemus de *fortitudine*, tribus rationibus : cum omnis virtus sit circa difficile et bonum, fortitudo est circa difficillimum : et quia cum quælibet virtus sit ultimum potestatum et extremum in bonum, fortitudo circa omnem supremam potestatem est et ultimum potestatis : propter quod dicit Boetius quod antonomastice fortitudo virtus dicitur : et quia fortitudo circa tales est passiones quæ maxime passiones sunt : est enim circa passiones illatas in bello, quæ plus habent rationem passionis quam passiones innatæ delectabilium in actu.

Quare primum de fortitudine agendum?

TRACTATUS II

DE FORTITUDINE.

CAPUT I.

Quare virtutes quædam dicuntur cardinales, aliæ autem adjunctæ?

Volentes autem dicere de *fortitudine*, prænotare oportet quod virtutum quædam sunt cardinales, quædam autem conjunctæ. *Cardinales* autem sunt, in quibus velut in cardinibus tota volvitur humana conversatio. Sic enim vocamus *cardines* cœli polos, et dextrum et sinistrum in Oriente et Occidente, et centrum sphæræ, in quibus velut in cardinibus totus volvitur mundus. Sicut vocamus in introitu domus *cardines* postium, in quibus janua revolvitur, per quam est introitus et exitus per domum: sic virtutes quædam sunt, quibus omnes aliæ per modum quemdam adjunguntur: per ipsas autem tota vita hominis revolvitur: et illæ dicuntur cardinales sive principales, quia in ipsis revolvitur tota conversatio moralis vitæ: sicut ad cardinem conjunguntur ea quæ in cardine revolvuntur, sive in cœlo, sive in ostio. Moralis enim virtus, sicut sæpe præhabitum est, tota est circa passiones et operationes. Operationes enim referuntur ad passiones, quia circa passiones sunt. Moralis enim virtus nihil aliud est, ut dicit Plotinus, nisi *ordo passionum*. Et dico quod operationes morales circa passiones esse necesse est.

Cardines cœli.

Passionum divisio.

Passiones autem secundum singularem divisionem sunt, aut innatæ, aut illatæ. Sicut enim dicit Aspasius, passio est motus sensibilis animæ: et ideo delectatio et tristia passiones illatæ sunt in passibilem animam ab objectis delectantibus et contristantibus eam. Sed hoc modo non intendimus hic de illata passione: sic enim dividitur passio in prædictis in inferentem et illatam. Sed *illatam* passionem vocamus, quæ infertur ab extrinseco violenter agente, sicut sunt vulnera et carceres, et mortes, et cætera quæ sunt

hujus generis. *Innatas* autem dicimus, quæcumque secundum principia naturæ insunt nobis, etiamsi in nobis potentias nostras naturaliter moventibus inferrentur, sicut est delectatio in cibis et venereis et hujusmodi.

cientia tutum rdina-um. Cum igitur circa tales delectationes et tristitias et generaliter passiones sit moralis virtus, dupliciter potest esse circa eas. Si enim virtus ordo passionis est, sicut dicit Plotinus, aut est ordinans in passionibus, aut ordinata. *Ordinans* au- identia s virtus sit ? tem in passionibus, constat quod *prudentia* est, quæ inter omnes virtutes morales habet principalitatem, sicut in primo libro meminimus nos dixisse tribus de causis, scilicet quia est ejus quod per se rationale est, et cujus ordinare est. Et quia medium ejus est recta ratio operabilium : per rectam autem rationem operabilium ordinatur omne quod operabile est. Et quia indagatrix medii est per consilii electionem : sic enim indagat medium morale, sicut in immediate præhabito tractatu dictum est. His ergo tribus rationibus virtus moralis est : tamen primo de ea agi non potest, eo quod non tota moralis est. Materialiter enim moralis est, eo quod circa mores est : formaliter autem moralis non est, eo quod ratio recta non ad hunc vel illum relata medium ejus est : et quantum ad hoc ex principiis moralis virtutis determinari non potest, sed oportet quod inter intellectuales determinetur. Prius enim determinatum in scientiis non dicitur principalius, sed quod ex principiis primis potest determinari : sicut etiam dicitur prius in geometricis, quod ex prioribus principiis concludi potest. Oportuit ergo, quod de prudentia tractatus usque ad intellectuales virtutes differreretur : principalem enim esse prudentiam non dubitatur, quando scitur quod ordinatrix est, et quod felicitas actus ejus est, et quod ipsa universalis est, ita quod omnes aliæ sicut materia circa quam ei subjiciuntur. « Prudentia enim, sicut dicit Augustinus, sagax electio est, ea quibus juvatur ad conversationem sagaciter eligens, et quibus impeditur in conversatione humanæ vitæ sagaciter refutans. »

Quæ autem in passionibus *ordinatæ* sunt, secundum divisionem passionum accipiuntur. Ordinatæ enim sunt aut in passionibus quæ sunt hominis ut civilis est, per naturam quidem enim œconomicum est animal. Comparatio enim hominis ad filios et uxorem, sicut dicit Aristoteles in *Œconomicis*, non est comparatio domini ad servos, sed potius comparatio politici ad cives liberos : et ideo œconomica ad civilem quamdam reducitur et ordinatur. Homo ergo, ut homo est, in passionibus aliter ordinatur quam homo ut civilis est. Ut homo autem est, passiones non habet quæ sunt motus animæ, nisi vel innatas, vel illatas. Et in illatis quidem ordinata passio est *fortitudo*. In his autem quæ innatæ sunt, ordinata passio est *temperantia*. Passiones quæ accidunt homini in quantum civilis est, passiones sunt quæ inferuntur delectabilibus in quibus ordinatur homo ad hominem secundum communicationem, quæ sunt vel divitiæ vel honores dignitatum. In communicatione enim talium tota consistit humana civilitas. Et qui plus in talibus vult habere in lucro, et minus in damno, civilitatem corrumpit. Qui autem adæquat sive ad æquum proportionis est, optimus est civis. Ordinans igitur in tali passione *justitia est :* non quidem ordinans primum. Primum enim ordinans *prudentia* est. Ordinans autem ordinatum justitia est. Accipiens quidem rationem æqui a prudentia : et secundum hoc ordinans cupiditates et delectationes est justitia circa ea in quibus est communicatio hominum. Propter quod necesse est quod justitia non uno modo dicatur, et quod ex ratione medii quoad nos determinari non possit. Medium enim quoad nos in nullis duobus est idem : medium autem justitiæ inter omnem actorem et reum idem esse ponitur, et inter omnem civem. Per alia autem principia determinatur medium justitiæ et moralium virtu

tum quæ sunt hominis in quantum homo est. Et ideo de justitia inter virtutes quæ quoad nos habent medium, determinari non potuit : quinimo alia principia et aliæ suppositione requiruntur ad determinationem ipsius : propter quod extra determinationem omnium virtutum quæ habent medium quoad nos, oportuit determinari de *justitia* in tractatu speciali. Quatuor igitur sunt virtutes principales et non plures : sed tamen secundum ordinem principalitatis eorum non potuit determinari de ipsis in ista scientia : quia primum oportet determinare virtutes quæ maxime sunt morales, eo quod illæ ordinant subjectum ad aliarum virtutum receptionem : et primum determinari oportuit virtutem hominis ut homo est, et deinde virtutem ut civile animal est per naturam.

Virtutes adjunctæ.

Adjunctæ autem virtutes ideo adjunctæ dicuntur, quia in moribus hominis ut homo est, imitantur virtutes quæ simpliciter sunt morales. Sicut patet quod liberalis est, qui ad expensam impavidus est. Magnificus autem, qui ad omnem largitionem instupefactibilis. Mansuetus, qui in ira se continet, ne audeat non audenda. Magnanimus autem, qui magnitudine animi se continet, ne ad indigna sibi deviet : et sic est in omnibus aliis adjunctis virtutibus, quæ omnes medium virtutis quæ simpliciter est moralis, imitantur. Propter quod adjunctæ per principia moralium virtutum sufficienter determinantur, et ideo cum his adjunguntur. Justitia autem et prudentia ex talibus principiis determinari non possunt : et ideo necesse fuit ut tam moralibus quæ sunt hominis ut homo est, quam etiam adjunctis postponerentur, eo quod suppositiones et principia alia requirant, ex quibus determinentur. Ista igitur est ratio nominis et ordinis cardinalium virtutum et adjunctarum.

Sunt tamen qui non ita dixerunt, opinantes quod in qualibet virtute quatuor sunt principalia, scilicet quod sit circa difficile, et quod circa bonum, et determinatio medii, et positio. Dicunt igitur quod prudentia ideo principalis quia in est omni virtute, medium invenit et et, determinat. Fortitudo autem ideo, quia in omni virtute difficile tenet. Temperantia vero ideo, quia in omni virtute mediunt ponit per superflui et diminuti ablationem. Justitia autem ideo, quia in omni virtute bonum operatur et perficit. Hæc autem in theologicis dicta sunt, et non habent rationem perfectæ veritatis : non enim ex propriis, sed per metaphoram ista cardinalibus adaptantur. Et ideo de dictis talibus non curamus. Peccatum enim in problematibus est lectionem transferre propositam, et ex metaphoricis syllogizare. Inter cardinales igitur secundum præinductas rationes prima est fortitudo. Et ideo primo de ipsa tractabimus.

CAPUT II.

Circa quæ sicut circa materiam sit fortitudo ?

Tractantes autem de fortitudine, primum inquiri oportet circa quæ sit fortitudo sicut circa primum objectum et materiam. Dicamus igitur, quomodo jam prius dictum est in secundo hujus scientiæ volumine, quod fortitudo medietas est circa timores et audacias ab exterioribus terribilibus illatas in animam. Quærere igitur oportet quæ sunt illa terribilia quæ tales timores et audacias inferunt. Hæc autem sunt, secun- 84.

Fortitudo versatur circa timores et fiducias.

dum quod simpliciter et universaliter dici potest, mala : et patet ex diffinitione timoris. Timorem autem omnem Antiqui diffiniendo determinant dicentes, quod timor sit mali exspectatio, et ex futuro melius exspectatio motus cordis secundum fugam et systolem.

Timor est mali exspectatio.

Malum autem dividitur in malum culpæ sive vitii, et in malum pœnæ. Malum autem culpæ fortis non exspectat. Fortis enim de malo culpæ nihil cogitat, et nihil exspectat, eo quod ab appetitu ejus longe sit relegatum : et ideo fortis secundum timorem ma.i culpæ non est. Malum autem pœnæ dupliciter consideratur, sciliter in se, et prout adimit bonum honestum. In se consideratum non est malum nisi in quantum contrariatur naturæ boni, et adimit illam : et quia fortis tota intentio est circa bonum honestum, non timet mala secundum quod sunt contraria naturæ simpliciter, sed timet ea secundum quod sunt ademptio et labefactio boni honesti. Omnis igitur mali pœnæ quod adimit bonum honestum, exspectatio, causa timoris est in viro studioso. Omnes enim hoc modo timemus mala, puta malam opinionem, inopiam, ægritudinem, et inimicitiam, et mortem. Inimicitiam autem id quod secundum effectum agit inimicus contra nos, et non affectum quo nos odit. Per omnia enim hæc labefactari contingit bonum honestum, quod maxime timet fortis.

Malum est duplex : culpæ et pœnæ.

Sed tamen neque circa omnia hæc videtur fortis esse, si fortitudo per essentialia sibi determinetur. Quædam enim horum etiam bonum et fortem timere oportet : et si aliquis hoc non timet, malum est, et ipse malus, puta malam opinionem. Qui enim malam opinionem cavet et timet, non proprie fortis, sed decens et verecundus reputatur et vocatur. Verecundia enim, ut dicit Damascenus, fuga est in turpi perpetrato. Verecundia autem talis est sicut virtus. Timens autem turpe ut fugiens malam famam timet : quia nihil nisi turpe, causa est infamiæ : et quanto plus timet talia, tanto melior et decentior est. Timor autem circa quem est fortitudo, in abundantia non est. Fortitudo igitur circa tales exspectationes mali et timores non est. Qui enim talia non timet, quantumcumque potest, inverecundus et indecens est. Talis tamen circa talia intimidus, a quibusdam vocatur fortis secundum metaphoram : eo quod vere forti habet aliquid simile, in hoc scilicet quod vere fortis, impavidus quidem est, et iste impavidus est : quamvis non circa idem impavidi sint : propter quod etiam exspectatio talis mali non vere timor est, sed potius crudelitas in seipsum : propter quod dicit Augustinus, quod crudelis est qui famam negligit.

Fortitudo non versatur circa omnes timores et fiducias.

Inopiam autem sive paupertatem sive penuriam, neque ægritudinem forsitan non oportet timere, neque universaliter loquendo timere oportet pœnas, quæcumque non a malitia, neque propter seipsas timentur. Diximus enim quomodo fortis non timet pœnam in quantum contraria est naturæ tantum, sed in quantum est ademptio boni honesti. Inopia autem et hujusmodi quæ dicta sunt, secundum suum nomen non contrariantur nisi bonæ naturæ. Et ideo hoc modo non timentur. Prout autem inopia dicit privationem bonorum instrumentaliter deservientium ad felicitatem, et ægritudo destitutionem dicit membrorum et virium membrorum subjective deservientium ad opera felicitatis, et penuria derivatur a Græco πόνος quod est *labor*, et Latino verbo quod dicitur *urgeo, ges*. Propter quod penuria *urgens labor*, secundum quod laxat naturam, uno modo considerari potest. Alio modo secundum quod laxatis viribus privatur operatio felicitatis. Et sic hæc secundum quod contrariantur naturæ simpliciter, non sunt circa timores fortitudinis. Secundum autem quod adimunt bonum honestum, circa communes timores fortitudinis esse possunt, sed non circa proprios. Nullum enim illorum secundum seipsum

timetur a forti, sed in quantum est ademptio boni politici. Sed neque fortis est necessario qui circa talia pavidus est. Multi etiam impavidi circa talia in periculo belli retrocedunt. Fortis autem nullatenus retrocedit : cum tamen impavidus secundum similitudinem metaphoricam aliquando fortis dicitur. Quidam enim in bellicis periculis timidi existentes et retrocedentes, liberales sunt ad pecuniarum emissionem bene audenter se habentes, et multa expendentes ex quibus et inopes et penuriosi efficiuntur, in bellicis periculis retrocedunt, in quibus nunquam retrocedit fortis. Neque enim utique fortis est, nec circa timores fortitudinis est, qui exspectat injuriam circa pueros vel uxores et timet : licet boni viri proprium sit injurias æque velle sustinere circa pueros et uxores sicut circa seipsum. Similiter autem et qui timet invidiam vel aliquid talium, non proprie timidus vocatur, timore scilicet circa quem est fortitudo. Timens enim invidiam et timens deturpationem uxoris et puerorum, ex verecundia timet et non ex turpi terribili contrapugnante. Et ideo frequenter retrocedit in periculis bellicis, in quibus, ut dictum est, fortis non retrocedit : et si in talibus audet flagellandus, ita quod propter flagella non desistat quin contrapugnet, et ideo dicitur fortis, non facit gratia boni, sed propter verecundiam quam in se et suis sustinere non potest. Et licet ejusdem moris sit velle bonum honestum et nolle turpe, non tamen immittit se periculis, fortis propter hoc quod non vult esse turpis, sed immittit se gratia boni quod propulsat quantum potest ne bonum labefactetur.

35. Fortitudo circa mortis pericula versatur.

Quæramus igitur circa qualia mala quæ sunt de numero terribilium, sit fortis proprie, et quæramus an sit circa maxima terribilia ? Si enim fortis ad sustinenda terribilia gratia boni determinatur, oportet quod fortis maxime sit circa maxima terribilia bonum maxime adimentia. Nullus enim magis majora sustinet pericula bonum adimentia, quam vere fortis inter omnes qui per metaphoram quamdam fortes dicuntur. Tale autem terribilissimum est mors duabus rationibus. Una quidem, quia mors est terminus vitæ : et post mortem nihil participamus eorum quæ terribilia sunt in vita. Secunda autem, quia mortuis nihil ad hæc post mortem esse videtur, neque bonum, neque malum : eo quod, sicut diximus in libro primo, fortunia et infortunia vivorum mortuos non transmutant. Mors igitur omnis boni quod ad vitam pertinet, est privatio : et ideo terribilissima. Circa mortem igitur quæ terribilissima est secundum quod est boni honesti ademptio, fortis est.

Mors est terribilissimum.

CAPUT III.

Circa qualem mortem sit fortis ?

36. Non circa omne genus mortis, sed circa eam mortem quæ in bello contingit, fortis esse dicitur.

Videbitur utique fortitudo non circa omnem mortem esse, quæ est in periculo quocumque. Non enim est circa periculum in mari, vel in ægritudinibus. In his enim non est contrapugnare ex magnitudine animi et fidentia fortis : et ideo circa talia vere fortis non est. Fortis enim in nullis timoribus est, nisi cum contrapugnatione. Quæramus igitur in quibus periculis mortis est fortis, et an sit in periculis optimæ mortis, quæ sunt in bello contrapugnando eis

qui quærunt labefactare bonum honestum? Fortis enim cum sit bonus et optimus, non potest esse nisi in maximo et optimo periculo. Honestissimum autem periculum est subire periculum mortis ad propulsandum eum qui quærit subvertere bonum honestum. Hoc autem probatur, quia huic concordant honores talibus bellatoribus attributi in civitatibus, et apud monarchas sive reges vel prætores. Fortibus enim in bello pro republica fortiter facientibus, attribuuntur munera et honores et statuæ et fornices et tituli laudum, tam in civitatibus quam apud monarchas : quorum nihil attribuitur eis qui committunt se periculo mortis nec præscitæ nec electæ propter hoc, sicut est mors in submersione maris vel ægritudine.

37. Fortis enim secundum quod vere fortis est, circa bonam mortem impavidus est, et impavidus est circa omnia pericula quæ talem inferunt, etiamsi repentina et improvisa existant. Habitus enim virtutis moralis in modum naturæ movet et non in modum artis : et ideo tali habitu armatus etiam improvisus incidens in pericula, imperterritus et instupefactibilis est, quamvis jacula prævisa minus feriant. Fortis enim semper præmunitus est : et ideo nihil repentinum fit circa ipsum, quod eum non confidere faciat. Pericula autem talia bonæ mortis maxime sunt ea quæ sunt secundum bellum : hæc enim et scita sunt et electa propter bonum, et in illis firma et immobilis voluntas fit, ex quibus causatur totum bene virtutum : sed tamen etiam in illis adhuc quæ non prævisa sunt, sicut periculis in mari et in ægritudinibus vere fortis impavidus est : non tamen sic est impavidus in illis, sicut marinarii in periculis maris impavidi sunt. Quia fortes in mari in periculo vident desperatam esse salutem, et mortem talem, quæ non nisi vitam tollit et bonum virtutis non adimit : sed timere non aspernantur, eo quod nihil in cogitatione eorum est nisi bonum honestum, nec aliquod periculum aspernantur per indignationem contrapugnantes, nisi periculum honestatis et bonum virtutis. Marinarii autem ideo impavidi sunt, quia bene sperantes sunt per artis suæ experientiam, per quam multos modos sciunt evasuros. Propter quod in *Eudemia Ethica* dicit Aristoteles, quod si marinarius a spe experientiæ artis suæ destituatur, statim in periculis maris destituitur, plus quam vir fortis. Simul autem advertendum est, quod vere fortes viriliter agunt vel sustinendo vel contrapugnando in periculis, in quibus est vere fortitudo, et in quibus bonum est et honestum mori : in talibus enim corruptionibus quæ dictæ sunt, scilicet in marinis submersionibus vel ægritudinibus neutrum horum existit : quia nec contrapugnare potest, nec etiam aliquod bonum quod per se bonum est, stat, vel defenditur per mortem talem.

...io vere ...is dici- ...qui circa ...nestam ...tem. et omnia ...repente ...iunt at- ...inferunt ...am, in- ...tus est.

CAPUT IV.

Qualiter circa terribilia mortis in bello est fortitudo?

Terribile autem in periculis mortis non omnibus hominibus idem est. Dicimus quod aliquid periculum super hominem est, et hoc est illud quod omni homini intellectum habenti terribile est, sicut submersio maris, vel terræ hiatus, vel incendium. Aliquod secundum hominem est viribus hominis proportionatum : 38

Terribile non omnibus idem est

et hoc differt magnitudine et parvitate, et differt in eo quod magis et minus periculum est. Similiter autem et ausibilia differunt, scilicet magnitudine et parvitate ausibilia esse. Et sic se habet fortis in audendo et timendo terribilia.

39. Fortis enim non semper simpliciter stupefactibilis est, sed instupefactibilis ut homo. Talia igitur timebit quæ homo timeret : timet autem talia ut oportet, ut ratio recta dictat timenda esse : et si necesse est, sustinebit ea boni gratia. Bonum enim honestum per se finis est virtutis. Contingit autem talia magis et minus timere. Adhuc autem contingit timere talia pericula non ut terribilia simpliciter, sed ut terribilia labefactantia bonum : et ideo peccatum circa fortitudinem multis modis fit. Aliquando enim fit, quia timet quod non oportet : aliquando autem, quia non quando oportet aliquid talium aliarum circumstantiarum. Similiter autem est et circa ausibilia, quod audet quod non oportet, vel quando non oportet, vel propter quod non oportet. Ex his igitur concludimus diffinitionem vere fortis, quod vere quidem fortis est, qui in periculis bonæ mortis timet et audet quæ oportet, et sustinet et audet cujus gratia oportet, et ut oportet, et quando oportet : in audendo enim et timendo quantum ad fortem similiter est quantum ad omnes circumstantias periculi. Probatio autem hujus est, quod vere fortis patitur et operatur ea quæ sunt secundum dignitatem habitus qui in ipso est. Habitus enim, sicut in præcedenti tractatu diximus, apparitionem et judicium et appetitum facit finis secundum sui similitudinem : et ideo habitus boni qui in forti est, non permittit operari vel pati fortem nisi gratia boni. Finis enim omnis operationis est ille qui est secundum similitudinem habitus, qui elicit operationem in operante.

Fortis non debet esse omnino impavidus et nihil prorsus metuens.

Et ex hoc sequitur quod forti in operando et patiendo, ipsa fortitudo secundum quod virtus est, bonum est quod intendit. Talis enim est finis operantis, qualis est habitus eliciens operationem. Diffinitive autem unumquodque determinatur fine : quia finis et ultimum est et forma est : et quia ultimum est, virtus est : et quia forma est, esse dat. Oportet igitur quod ultimo determinentur. Fortis igitur sustinet et operatur in omnibus periculis, quæ secundum fortitudinem sunt, boni honesti gratia, sicut et bonum honestum est habitus qui elicit operationem. Circa talia igitur pericula optimorum operativa est fortitudo. 40.

Viro fortissimo summus finis honestus est.

CAPUT V.

De comparatione fortitudinis ad extrema sua.

Habet autem fortitudo superabundantias et defectus. Superabundantiam autem ille qui in paviditate abundat, innominatus est. Dictum autem est a nobis in secundo hujus scientiæ libro, quod multa innominata sunt : hunc tamen in secundo nominavimus *formidolosum* secundum proprietatem linguæ Latinæ : pavidum autem superabundare dicimus, non tamen in timore circa quem fortitudo est, sed potius in omni periculo : statim enim in aliquo periculo occurrente quasi corde congelato ex timore stupidus efficitur, nec sciens, nec eligens, nec firmus, nec mobilis existens, ad modum quorumdam 41.

Formidolosus...

animalium frigidorum, quæ statim ut tanguntur, terrore congelantur ad immobilitatem. Aliquando etiam ad sensibilem colorum mutationem. Talis igitur superabundat in paviditate. E contra autem invenitur aliquis isti oppositus, qui nihil
nsatus periculorum timeat, neque terræmotum hiantem, neque inundationes maris supervenientes, quemadmodum aiunt Poetæ Celtas esse impavidos: et hi vel insani vel sine sensu doloris nominari possunt, eo quod in pavore deficientes sint. *Insani* autem dicuntur, quia periculum non advertunt nec ordinant. Insensibiles autem doloris dicuntur: quia doloribus se injiciunt, ac si sensum doloris non habeant in periculis, quæ nec sciunt, nec eligunt propter aliquid, nec firmam et immobilem habent voluntatem. In quibus tribus totum bene consistit virtutis.

udax. Superabundantium autem qui quidem in audendo superabundat circa terribilia mortifera, vocatur *audax*. Videtur tamen audacem imitari et *superbus*, et fictione fortis in aggrediendo terribilia.
perbus gans. Superbum autem vocamus arrogantem vel præcipitem, qui præsumit plus quam possit: sed sicut se habet audax circa terribilia et superbus, sic fictor fortitudinis et hypocrita vult videri se habere, et imitatur eum in quibus potest. Propter quod et multi taliter audacium, in veritate timidi sunt. In his enim talibus audentes aggredi terribilia, non diu sustinent quæ aggressi sunt: quia voluntatem non firmant in talibus aggressionibus ad sustinendum nisi ad modum boni intenti. Illi autem propter bonum non aggrediuntur, sed simpliciter ex fastu animi, vel ex fictione.

2. Item superabundantium qui quidem
nidus. timendo superabundat, infra timores circa quo est fortitudo existens, vocatur *timidus*: quia ille in periculis bellorum timet quæ non oportet, et ut non oportet, et circa talia circumstantia timorem talem sequuntur ipsum, scilicet quod timet propter quod non oportet, et ubi non oportet, et quem timore non oportet, et hujusmodi. Ille autem talis deficit in audendo. A defectu autem audaciæ non nominatur, sed ab abundantia timoris: quia superabundans in tristitiis magis manifestus est quam in defectu audaciæ. A magis autem manifesto semper fit denominatio. Hoc autem probatur per hoc quod timidus quidem desperans est. Omnia enim timet de seipso desperans. Fortis autem tam timido quam audaci contrarius est. In audendo enim bonæ spei est: propter quod dicit Tullius in fine primæ *Rethoricæ*, quod « magnificentia et fidentia conditiones fortitudinis sunt.»

Circa eadem ergo est et timidus et audax et fortis. Differenter autem se habent ad hoc quod sunt. Audax enim et timidus superabundant, et deficiunt circa illud: fortis autem medium habet secundum quod oportet. Adhuc autem audaces quidam ex fastu et arrogantia cordis prævolantes sunt ad pericula, et violenter se injiciunt in illa, non præordinantes qualiter periculis se injiciant: in ipsis autem periculis existentes, si pericula dominentur discedunt et retrocedunt quidem quantum possunt. E contra autem fortes qui vere fortes sunt, in operibus periculorum existentes, acuti et patientes et perseverantes sunt: prius ante pericula quieti sunt, quieto animo præordinantes periculorum aggressionem et perpessionem. 48.

Timidus, audax, et fortis versantur circa eadem, sed diverso modo.

Quod autem quidam objiciunt, quod omnis mors omni morti æqualis est in hoc quod vitæ privatio est: et ideo medium in periculo mortis dicunt non esse. Nihil valet: quia quamvis mors secundum quod privatio est, secundum unam æqualitatem fit: tamen periculum mortis, hoc est, quod ad mortem probabiliter deducit, non omni periculo morti æquale est. Ideo, sicut dicit Avicenna, hæc differunt gravitate et magnitudine: et in hoc quod magis et minus periculosa sunt. Adhuc

Objectiones exclusæ.

autem etiamsi mors secundum pericula mortis æqualis esse ponatur, tamen aggressio vel sufferentia mortis in hoc medium habet, quod est ut oportet, vel ut non oportet, et quando, et ubi, et propter quid.

Quatuor sunt extrema fortis et unum medium.

Adhuc autem quamvis quatuor extrema ponamus fortis, tamen non nisi unum medium est fortitudo. Quamvis enim quatuor sint, superabundans in timore, deficiens in timore, superabundans in audacia, et deficiens in audacia : tamen hæc quatuor nisi duplicis moris sunt. Sequitur enim quod superabundans in timiditate, deficiens est in audacia : et superabundans in audacia, deficiens est in timore. Et sic inter audaciam et timorem unica medietas est fortitudo. Quemadmodum igitur dictum est, fortitudo medietas est et circa ausibilia et terribilia, de quibus dictum est. Quoniam dictum est quod fortitudo bonum desiderat et sustinet pericula gratia boni, vel ad minus sustinet ea, quia turpe est non sustinere periculum quando quæritur boni civilis labefactatio. Timere enim mori, et fugere mortem vel inopiam vel turpitudinem vel aliquid aliud triste, ubi labefactatio boni quæritur, non est proprium fortis, sed magis timidi. Laboriosa enim fugere mollities quædam est : similiter fugere penuriam. Penuria enim dicitur a πόνος Græca dictione, quod est *labor*, et *urgeo, ges*: unde penuria *urgens labor* est. Timidus etiam non sustinet periculum ideo quia bonum est sustinere, sed fugit ipsum ut malum pœnaliter afflictivum, et fugiendo salutem boni non quærit, sed tantum mali evasionem. Fortitudo igitur vera tale aliquid est, quale in prædeterminatis dictum est : et secundum hoc fortis est, qui in bellicis periculis aggreditur et sustinet quod oportet, sicut oportet, et ubi oportet, a quo oportet, et cujus gratia oportet.

Fugere autem laboriosa etiamsi secundum aggressionem acerbissimorum fugiantur, imbecillis animi est. Mollities enim quædam est fugere laboriosa secundum quod laboriosa sunt : sicut quando eligit aliquis mori et sibiipsi mortem infert, si alius modus desit ut effugiat inopiam quam diu viventem sustinere oportet : vel ut effugiat angustiam cupidinis. Sic enim amorem qui dicitur heros, nominat Ovidius in *Remedio amoris*. Tales enim ut effugiant angustiam libidinis, interficiunt seipsos frequenter, sicut Dido se interfecit propter amorem Æneæ[1]. Alii autem interficiunt seipsos, ne diu sustineant aliquid aliud triste. Qui omnes licet aggrediantur arduissima et sustineant difficillima, sicut mortem, tamen non fortes, sed molles et timidi sunt : quia difficillima sustinent, ut tristitiam evadant : et hoc dejecti et vilis et imbecillis animi est. 44.

Qui mori sibi conscit ad fugiendum aliquid in vita molestum, non fortis, sed timidus et mollis est.

CAPUT VI.

De adjunctis fortitudini.

Dicuntur autem et aliæ fortitudines secundum quinque modos in unum modum fortitudinis imitantes. Secundum autem primum modum dicitur fortitudo politica : hæc enim vere fortitudini maxime assimilatur. Cives enim pericula sustinent

Fo[...] pol[...]

[1] Vide Virgilium in lib. IV Æneidos.

politica, forte ut evitent eas qui ex legibus sunt increpationes et opprobria, et fortes sunt aggrediendo ardua et sustinendo terribilia propter honores qui fortibus in civitatibus attribuuntur : et propter hoc, scilicet verecundiam increpationis et appetitum honoris cives fortissimi videntur esse. Apud cives enim inhonorati et exprobrati sunt illi qui sunt timidi : fortes autem in aggrediendo et sustinendo, sunt honorati in urbanitatibus. Tales enim civili fortitudine fortes Homerus probat Diomedem et Hectorem, qui propter timorem increpationis in bello audaces in aggrediendo et perseverantes in sustinendo fuerunt. Hector enim dixit cum a quibusdam adhortationem reciperet ut a bello recederet, « Polydamas si a bello recessero, mihi primum redargutionem reponet [1] : » et Diomedes dixit, « Hector, si a bello recessero, dicet concionans in Trojanis, id est, inter Trojanos, Tydides a me tractus est ad naves [2]. » Hector enim, Priami filius, fuit Phrygius genere, qui Græcis contrapugnabat Phrygiam invadentibus. Diomedes autem, qui alio nomine Tydides vocabatur, Græcus fuit de magna Græcia, hoc est, de parte Italiæ quæ magna Græcia vocabatur, natus : ubi etiam palatium Agamemnonis est, cujus ruinæ demonstrantur in Italia. Hector ergo contrapugnans Græcis ingravescente bello suasus a bello recedere, in excusationem sui dixit, quod a bello impossibile esset discedere : quia increpationes Polydamantis qui Phrygius erat, sustinere non posset. Diomedes autem qui et Tydides, prævalentibus Phrygiis contra Græcos, suasus a bello discedere, idem excusationis prætendit, dicens se a bello non posse discedere, ne Hector qui Phrygius erat, insultaret Græcis, dicens quia Tydides a me tractus est usque ad naves, quibus in captivitatem ducebatur : hoc enim videbatur ei maximum opprobrium si ab Hectore traheretur. Et sunt isti versus Homeri hexametri in heroicis secundum proprietatem Græci idiomatis. Patet autem quod isti non sustinebant terribilia propter bonum, sed propter vitationem turpitudinis et verecundiæ, et vitationem exprobrationis quam sustinuissent a patriis legibus et concivibus suis, si a bello discessissent. Fortis autem propter bonum patitur, sicut est libertas civium, salus patriæ, observantia legum, et status virtutis, et cætera hujusmodi. Exprobrationem autem non timet nisi ex consequenti, scilicet si cedat : sicut et medicus timet ægritudinem si non sanet.

[... fuit Græca.]

Hæc autem cui sunt fortitudo, maxime inter omnes assimilatur veræ fortitudini, de qua prius dictum est. Hæc enim est et fit propter virtutem. Fit enim propter verecundiam turpis, et propter boni desiderium : honoris enim gratia fit : et desiderium honoris desiderium boni est. Fit etiam propter opprobrium quod sustinent fugientes quod opprobrium turpe existit. Quamvis vero verecundia passio sit secundum sui essentiam, tamen modum virtutis habet, medium habens extremum, sicut in secundo libro determinatum est, et propter modum virtutis aliquando virtus dicitur. Et ita qui fugit turpe ut turpe est, aliquem respectum habet ad virtutem. Adhuc autem quamvis honor non virtus, sed præmium virtutis sit : tamen amare honorem contingit secundum medium et extrema : et sic materia virtutis fit. Et qui sustinet terribilia et audet ardua propter honorem qui fortibus in civitatibus fit in titulis et laudibus et præmiis et statuis et fornicibus, aliquem respectum habet ad virtutem. Magnanimus enim est, ut dicit Aristoteles, in IV *Ethicorum* [3], qui seipsum dignificat dignis dignus existens. Quamvis ergo cives non directe sustineant terribilia propter bonum patriæ et amorem virtutis : tamen

[Verecundia modum virtutis habet.]

[1] Me Polydamas ante omnes ipse reprendet.

[2] Inter enim dicet Trojanos optimus Hector : Tydides metuens puppes [illegible]

[3] Aristoteles, In IV Ethic., cap. 6.

quia sustinent ad vitandum turpe, et consequendum honorem civium in urbanitate, ad eumdem morem respiciunt cum vere forti. Ejusdem enim moris est amare bonum honestum, et timere turpe inhonesti. Et ejusdem moris est amare bonum honestum, et amare honesti proprium præmium, quamvis non sit ejusdem intentionis et ejusdem habitus. Patet igitur quod civilis fortitudo veram fortitudinem imitatur in fine, et in eo secundum quod fortius est bonum : et ideo vicinissima est veræ fortitudini. Ejusdem enim moris est et vicinissimi finis.

46. Juxta hanc autem est et alia fortitudo in idem reducta, aggrediens et sustinens terribilia ex solius pœnæ timore quam incurreret non aggrediens et non sustinens : sicut sunt qui coacti sunt a principibus dominis suis ad aggrediendum et sustinendum. Hi tamen deteriores sunt quam sint civiliter fortes, quando hoc non faciunt propter verecundiam turpitudinis vel exprobrationis : si id quod operantur, ideo operantur ne incurrant pœnam comminatam, quam incurrerent si non operarentur. Tales igitur non fugiunt turpe in vitiis sed fugiunt triste in pœnis sensibilibus. Deinde enim coercitivam potentiam habentes super subjectos metu pœnarum cogunt eos : sicut Hector, ut refert Homerus, suos coegit comminans et dicens : « Quemcumque ego sine bello et imbellem timentem formidolosum intelligam, non sibi sufficiens erit effugere canes : quia fugientem interficiam et canibus cadaver tradam[1] ». Tales enim pugnacissimi efficiuntur metu pœnarum comminatarum. Ad idem etiam referantur omnes qui suis præcipiunt metu pœnarum : et si recedatur a bellis, percutiunt eos. Adhuc eodem modo cogunt qui foveas faciunt post exercitum, et foveas præordinant postquam exercitum de muris civitatis eduxerunt : illi enim pugnantes efficiuntur ne in foveas cadant et interimantur. Et omnes isti coactione et metu pœnæ magna aggrediuntur et terribilia sustinent. Omnia enim ista coactivam habent virtutem. Eum autem qui vere fortis est, fortem esse oportet non propter necessitatis coactionem, sed libere propter bonum quod defendere intendit.

Ex dictis autem patet, quod civilis fortitudo propinquissima est : pœnam enim quam timet, ejusdem moris est cum virtute. Juxta illam autem coactiva fortitudo est pœnam timens corporalem, quam timere molle est : quia non est ejusdem moris cum virtutis amore.

CAPUT VII.

De adjunctis fortitudini, experimentali scilicet et militari.

Fortitudo autem vera non solum extremum in bono est, sed et habitus consuetudinalis est, et ex parte illa arte certior est, certitudinaliter conjecturans medium : et ex parte illa fortitudo experimentalis imitatur eam. Videtur enim etiam experientia quæ est circa signa, fortitudo quædam esse. Propter quod Socrates existimabat fortitudinem scientiam quamdam esse experimentalem. Dicit 4[illegible]

[1] Quem procul a pugna trepidantem forte [videbo, Is canibus fiet, fiet quoque vulturis esca.

enim Socrates in *Latice*, hoc est, in libro quem ad Laticem scripsit discipulum Platonis : (Plato assumens verbum Socratis) : Ait enim Socrates : « Existimavi scientiam virtutem esse, hoc est, hanc existimationem accepi quod virtus quædam scientia experimentalis sit : et fortitudinem existimavi esse scientiam periculorum, et quæ non sint pericula. » Protagoras idem dixerat longe ante Socratem. Ratio autem horum fuit, quoniam uniuscujusque scientis proprium est audacissimum esse in his in quibus scit : fortis autem audacissimus est : et sic syllogistice concluserunt fortem scientem esse. Quamvis iste syllogismus in forma syllogismi peccet, eo quod est in secunda figura ex affirmativis : tamen dixerunt quod gratia materiæ sequitur, eo quod dicebant quod est a causa propria et immediata. Nullam enim dicebant esse causam audaciæ, nisi perfectam experientiam : hæc autem etiam causa est scientiæ. Quorum autem una est causa immediata et propria, hæc in effectu sunt unum. Fortitudo igitur et scientia et virtus in idem ordinantur ab experientia, sicut a propria causa generata. Taliter autem fortes alii et alii sunt in diversis scientiis : eo quod fortitudo est magna operandi et sustinendi facultas, ut dixit Socrates.

In bellicis autem experientia militaris fortitudo est. In bellicis enim multis multa videntur esse inania inexpertis, quæ tamen ad bellum utilissima sunt, sicut armorum dispositio, armatorum in acies ordinatio, ordinatarum acierum contra hostes processio, hostium inclamatio et invasio, et cætera hujusmodi, quæ inexpertis inania videntur esse. Et ideo non nisi præsumptiones suarum virium considerant, de causis nullam curam habentes. Talia autem maxime milites conspexerunt per experientiam. Et hæc eadem etiam quæ ad bellum exiguntur, inania sunt inexpertis. Inanis enim est galea ei qui galea non ad caput, sed ad pedem quærit alligare : eo quod nescit eam recte ad bellum disponere. Et sic est de lorica, et aliis hujusmodi armis quæ non sunt inania militibus, eo quod omnium horum experimentalem habent cognitionem : et deinde post usum armarum vel experimentum possunt et maxime valent multa facere in hostes, et non pati ab eis, et sciunt se custodire ab hostibus ut invulnerabiles sint, et percutere hostes ut vulnerent : eo quod per experientiam potentes sint ad usum armorum. Et talia habent omnia per habitum experimenti quæ sunt utilia et fortissima et efficacissima ad facere in hostes et non pati ab eis. Sicut ergo contra inermes pugnant armati, et athletæ docti in arte bellica pugnant et vincunt idiotas in arte bellica nihil instructos : ita milites arte bellica armati pugnant contra alios. Hæc tamen vera fortitudo non est, quia in talibus militaribus agonibus non illi pugnacissimi sunt qui secundum veritatem fortissimi sunt : sed potius pugnacissimi sunt, qui maxime in arte militari sunt potentes, et qui corpora optima habent in robore membrorum et mobilitate : si enim habilitas naturæ arti repugnaret, per vim nihil aliquis prodesset. Unde Victorinus dicit, quod « natura facit habilem, ars autem naturæ accedens in habilitate naturali facit potentem, usus vero arti adveniens circa idem facilem facit operatorem. »

Differentia tamen est inter has fortitudines, veram scilicet et istam, et civilem et illam : quia milites in arte militari confidentes primo audaces sunt : timidi autem quando vident superextendi periculum, et quando vident se deficere et non æquiparari militibus supervenientium hostium, et quando vident quod parati sunt minus in instructione armorum respectu præparationum quibus instructi sunt hostes. Tunc enim milites primi sunt qui fugiunt : et hoc rationabile est. Ex quo enim non confidunt nisi in arte, et ex principiis artis statim cognoscunt se non posse prævalere, sistunt et retrocedunt. In civilibus autem et vere fortibus principia diligentia permanent usque

Fortitudo vera politica et militaris differunt.

in finem : et ideo cives et vere fortes usque in finem permanentes potius moriuntur quam cedant. Fortes enim propter bonum sustinent, civis autem ut evitet turpitudinem increpationum : et hoc æqualiter se habet in principio belli, in medio, et in fine : et ideo quacumque hora cedat fortis, labefactatur bonum quod defendit : et quacumque hora cedit civis, turpitudinem incurrit quam evitare intendit. In hoc ergo differunt a militari fortitudine. Extremum hujus contingit in bello Hermeæ civitatis. Hermei enim aliquando in acie ordinati, cum debentibus eos adjuvare militibus post murum existentes, cum civitatem Boioticam comprehendere quærerent (arce civitatis jam tradita sibi) mortui sunt : eo quod fugientes civitatem conclusam ingredi non possent. Causa mortis civium fuit, quod Boiotici milites post murum in insidiis latentes ipsos non adjuverunt. Audientes enim unum principum Boioticorum, qui Caromein vocabatur, cecidisse: et videntes aciem regulariter instructam non esse, statim fugerunt civibus in pugna relictis omnibus interfectis. Patet igitur quod vere fortibus et civibus turpe est fugere : et est eis eligibilior mors quam talis salus quam per fugam possunt adipisci. Quia plus timent deturpari vituperio quam aliquam pœnarum corporalium. Quod optimus Judas Machabæus confirmat suos adhortans et dicens : *Melius est nos mori in bello, quam videre mala gentis nostræ, et sanctorum* [1]. Milites autem in eodem Hermeo bello ex principio belli periclitabantur et fortiter se periculis ingerebant, ut ex præsumptione artis meliores hostibus existerent. Postea autem cognoscentes periculum, ex hoc quod acies non erat instructa sicut debuit, fugiunt magis mortem quam turpitudinem fugientes. Talis autem, ut jam patuit, nec fortis, nec civilis est.

De bello Hermeo.

Judas Machabæus.

CAPUT VIII.

De fortitudine furoris, quæ est una de fortitudinibus veræ fortitudini adjunctis.

Inferunt autem etiam quamdam fortitudinem quæ est ex furore super veram fortitudinem. Fortes enim videntur etiam illi qui propter furorem ardua aggredi videntur, et terribilia sustinent, et quemadmodum feræ feraliter ex ira feruntur in eos qui se vulnerant, vel aliquod inferunt nocumentum, sine præordinatione rationis et electionis. Hoc autem per similitudinem est ad vere fortem. Quia et ipse fortis speciem furoris habet in aggrediendo et sustinendo, et in omnibus qui sunt in fortitudine præterquam in fine. Fortis enim cum impetu aggreditur : furor autem ad pericula impetuosissimus est. Unde et Homerus dicit ad Hectorem, « Virtutem immitte furori et virtutem erige. » Et est versus hexameter in Græco idiomate. Et intendit per *virtutem* fortitudinem, quæ in aggrediendo immiscenda est in furorem : quia ex furore multum coadjuvatur : eligenda est tamen super furorem, ut furor judicium et electionem et finem, cujus gratia fit, non impediat vel obnubilet. Adhuc autem Homerus ad Hectorem, « Austeram per singulas nares virtutem, supple, exsuffla, et ebullivit sanguis. » Qui etiam versus hexameter est : et intendit quod austera virtus sit fortitudo furori immixta, 47.

[1] I Mach. III, 59.

quæ omnem austeritatem in hostes ostendit. Hæc autem per singulas nares exsufflatur : quia furor calorem et spiritum et sanguinem ad superiora et exteriora extendit, et cor accendit evaporatione fellica, quod accensum multum spiritum trahit, et nares ad spiritus attractionem dilatat : quod totum ebullitione sanguinis perficitur. Sanguis enim ebullitus, causa est spirituositatis : spirituositas autem audaciæ. Omnia enim talia dicta poetarum significare videntur furoris erectionem ad aggrediendum et sustinendum.

entia ris a forti-ine.

Sed in hoc est differentia, quod in fine non conveniunt. Fortes enim propter bonum virtutis operantur quæcumque faciunt, quibus furor cooperatur, sed non dominatur : feræ autem sive furiosi homines feris similes operantur ista per tristitiam, vel quæ illata est, vel quæ timetur inferenda, sive in damnis, sive in læsione inferatur. Faciunt enim propter vulnerari, vel propter timere vulnerari, vel propter aliam pœnam. Quare si feræ in sylva vel in palude essent, ubi nec alium timerent, si adveniret ad vulnerandum vel lædendum : ita isti ferales homines non provocati non læderent. Tales igitur qui e dolore illato et furore impulsi sunt ad periculum sustinendum, et propter furorem non præordinant et prævident de periculis, nec vere fortes, nec civiliter sunt. Si enim tales vere fortes essent, asini etiam fortes essent, quod concupiscentia irigonorum detenti quando esuriunt a pascuis eorum non desistunt, quamvis aliquando periculose percutiantur. Unde Homerus : « Asinus juxta culturam iniens intulit pueris. » Adhuc autem et secundum hoc etiam adulteri fortes essent, qui propter concupiscentiam qua detenti sunt, multa audacia operantur et periculosa. Patet igitur quod vere fortia non sunt, quæcumque per dolorem vel furorem sunt ad periculum impulsa.

-titudo is con-uralis vere udini

Hæc tamen fortitudo furoris veræ fortitudini connaturalissima videtur esse in tribus. Coadjuvat enim in impetu, imitatur in aggressu, et adæquat fortitudinem in sustinentia periculi a principio usque ad finem. Adhuc autem quamvis dolorem habeat in periculo, tamen hunc dolorem ad finem parum reputat propter finis delectationem, et hoc similiter facit vere fortis : et ideo veræ fortitudini non est dissimilis, nisi in duobus, scilicet quia non præeligit et præconsiderat periculum, ordinando et disponendo qualiter se periculo immittat : et in fine, quia quod fortis facit propter bonum, furiosus facit ut lædat et vindicet. Et ideo si præacciperet electionem ista fortitudo, et ad bonum dirigeret, cujus gratia faceret, pro certo vera fortitudo esset : homines enim irati dolent quidem in periculis, sicut vere fortes : punientes autem et ulciscentes, delectantur, et efficiuntur eis pericula dulcia, dummodo ulcisci possint : sicut et fortis injurias non reputat gratia boni virtutis quod defendit. Qui ergo propter furorem immittunt se periculis, pugnaces quidem proprie dicuntur, non autem proprie dicuntur fortes. Non enim hoc faciunt propter bonum virtutis quod defendant, nec faciunt ex electione prout ratio recta præcipit, sed faciunt hoc propter passionem iræ vel furoris quæ eos impellit : tamen aliquid simile habent ad vere fortem, sicut diximus.

supra hominem existentia : quamvis autem non appareant ut prævisa et præordinata, sicut in antehabitis de repentinis diximus. Hæc autem sustinet fortis propter bonum virtutis. Civilis enim talia non sustineret, sed timide discederet : propter quod qui inter fortes fortior est, videtur etiam in repentinis timoribus mpavidus esse et inturbatus, et magis etiam in his quam in præmanifestis. Talis enim inturbatio magis est ex habitu fortitudinis vel ex minori præparatione. Pericula enim quæ præmanifesta sunt, aliquis etiam sine habitu fortitudinis ex sola cognitione et ratione potest eligere. In repentinis autem præmunitus esse non potest, nisi ex habitu fortitudinis.

CAPUT IX.

De fortitudine quæ est ex spe sive præsumptione.

48. Ex præsumptione autem, quam quidam spem vocant, aliquando oritur audax terribilium aggressio : et tamen qui bonæ præsumptionis et spei sunt existentes, non vere fortes sunt, quamvis vere fortem in aggrediendo imitentur. Præsumptuosi enim propter hoc quod multoties et multos vicerunt, in periculorum aggressione non concidunt ut desperantes semetipsos. Consimiles tamen ambo sunt, scilicet præsumptuosus et fortis, in hoc, quod ambo audaces sunt in aggrediendo : sed fortes quidem audaces sunt propter omnia bona quæ prædicta sunt de eis : præsumptuosi autem audaces sunt propter hoc quod præsumunt et existimant aliis se meliores esse, et tales qui in alios multa facere possunt et nihil contra pati, et in hoc vere fortibus sunt dissimiles. Simile etiam his aliquid faciunt etiam inebriati : sicera enim propter hoc quod vaporativa est, elevat et multiplicat spiritum, et ideo potatum facit multum præsumentem et de se optime sperantem. Hæc est causa, quod inebriati bene sperantes fiunt. Quando autem talibus non sic accidit ut speraverunt, statim fugiunt, et in hoc vere forti dissimiles sunt. Erat enim proprium vere fortis, ut prædiximus, bene sustinere pericula quæ sunt terribilia homini et non

CAPUT X.

De fortitudine quæ est ex ignorantia.

49 Fortes autem etiam videntur esse qui sunt ignorantes pericula belli. Quia enim ignorantes universaliter aggrediuntur, pro certo fugerent si pericula cognoscerent : et isti non longe sunt ab his fortibus qui dicuntur bonæ spei sive præsumptionis : deteriores tamen sunt illis quando nullam dignitatem habent boni. Nec enim sunt scientes, nec eligentes : propter hoc nec firmi nec immutabiles in voluntate : cum in his tribus, sicut in antehabitis probatum est, totum bene consistat virtutis. Præsumptuosi autem et sciunt et eligunt, quamvis non eligant propter hoc quod est bene virtutis. Et

propter hoc fit, quod præsumptuosi in periculis permanent per aliquod tempus : ignorantes autem decepti postquam cognoverunt quod aliud est quam suspicabatur, statim fugiunt, nullam moram in periculis facientes. Quod Argæi in bello passi sunt quod habuerunt contra Sicyonios, contra quos egredientes ignorantes inciderunt in Lacones qui strenuissimi pugnatores erant, putantes Lacones Sicyonios esse qui imbelles et timidi erant. Cognoscentes autem quod Lacones erant, statim fugerunt. In omnibus autem istis fortibus fortes dicti sunt, quales quidem a qualitate alicujus habitus, sive sint vere fortes, sive sint existimati vere fortes propter aliquam similitudinem quam habent ad vere fortem. Propter hoc solum, quod vere fortis propter bonum virtutis injicit se in periculis : civiliter autem propter honorem vel verecundiam turpitudinis. Quamvis enim honor non sit virtus, tamen amor honoris medium habet virtutis quod *philotimiam* vocamus, sicut in præcedentibus habitum est. Similiter quamvis verecundia turpitudinis passio sit, tamen habet medium virtutis : et propter hoc quod simillima sunt virtuti, virtutes dicuntur aliquando.

Propter quod etiam in antehabitis ea inter laudabilia bona posuimus. Potest enim considerari vere fortis ut bonus : et hoc est a fine et prælectione. Potest etiam considerari ut ex habitu fortis : vel potest considerari in actu et coadjuvante ad actum. Et primis duobus modis consideratur secundum ea quæ substantialia sunt fortitudini : quia substantialiter fortitudo est bonus habitus. In bono igitur imitatur eum fortitudo civilis. Unius enim moris est appetere et defendere honestum, et detestari sive fugere inhonestum. Horum autem primum est veræ fortitudinis : secundum autem civilis. Secundum quod autem est habitus consuetudinalis, sine experientia corporis esse non potuit. Dictum enim est in præhabitis, quod omne bonum virtutis est in hoc quod primum quidem sit sciens, deinde eligens, et eligens propter hoc.

Non eligitur autem nisi quod ex consilio diffinitum est : quia diffinitio sine experimento et tempore esse non potest : propter quod virtus quædam scientia est secundum Socratem. In hoc igitur veram fortitudinem militaris imitatur secundo loco, primo civilem. Coadjuvans autem in actum coadjuvat in toto actu aggressionis et sustinentiæ a principio usque in finem, in proprio signo actus quod est delectari in fine : aut coadjuvat in parte actus tantum, scilicet in aggrediendo. Et primo quidem modo imitatur fortitudo furoris : et ideo illa regula ponitur. Si autem coadjuvat in aggrediendo tantum : hoc dupliciter est, scilicet aut existimatione præparationis fortis ad periculum quod aggreditur, aut ex ignorantia periculi in quantum periculum est. Ignoratum enim periculum facile quilibet aggreditur. Et priori quidem modo est fortitudo præsumentium : et ideo quarto loco ponitur. Secundo autem modo est fortitudo ignorantium, quæ ponitur ultimo.

Si autem quæratur, utrum fortitudo univoce prædicetur de omnibus istis ? Statim patet quod non, sed prius et posterius secundum ordinem enumerationis. Per prius enim dicitur fortitudo quæ in potioribus veram fortitudinem imitatur, et ratio fortitudinis tota est in uno quod est vera fortitudo : alia autem sunt modi illius et non species : et ideo quilibet fortium qualem quidem dicit ab aliqua qualitate veræ fortitudinis. Tullius enim in fine primæ *Rhetoricæ* quinque ponit veræ fortitudinis species : species vocans qualitatem fortem disponentem, sine quibus vere fortis nunquam invenitur. Illæ autem sunt magnificentia, confidentia, patientia, et perseverantia. Constantiam enim quam quidam dicunt fortitudinis esse partem, Tullius sub confidentia comprehendit. Similiter et longanimitatem, quam etiam quidam fortitudinis partem esse dicunt, comprehendit sub patientia. Dicit autem

Fortitudo

quod *magnificentia* est rerum magnificarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendidissima præpositione agitatio atque administratio. *Fidentia* autem est, per quam magnis et honestis etiam rebus multum ipse animus in se fiduciæ certa cum spe collocavit. *Constantia* autem per quam animus imperterritus manet in periculis. *Patientia* vero honestatis causa rerum arduarum et difficilium voluntaria et diuturna perpessio. *Perseverantia* autem in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. Et statim ex ipsis diffinitionibus patet quod illæ sunt potius qualitates fortis quam partes fortitudinis. Si enim consideretur fortis audendo ardua, circumstat eum magnificentia et fidentia : magnificentia quidem ex ratione ardui, fidentia autem ex ratione difficilis. Si autem considerretur in sustinendo, ex parte sustinentis juvatur constantia, ex parte sustinentiæ autem secundum actum juvatur patientia, et secundum finem juvatur perseverantia.

CAPUT XI.

Quod fortitudo magis est in sustinendo, quam audendo.

50 Cum vero fortitudo sit circa audacias et timores, non similiter æqualiter est circa ambo ista, sed magis est dicta fortitudo in sustinendo tristitias circa terribilia. In terribilibus enim imperturbatus in sustinendo et circa hæc ut oportet se habent, magis et verius fortis est quam qui in aggrediendo est circa ausibilia. In sustinendo enim tristia, ut dictum est, vere fortes dicuntur : sustinet enim a principio usque ad finem : sed ausus non est nisi aggrediendo principium, propter quod et fortitudo quoddam triste est, tristitiam ex sensus doloribus inferens. Et juste laudatur præ aliis virtutibus. Cum enim omnis virtus sit circa difficile et bonum, difficilius est tristia in sensu sustinere, quod est fortitudinis, quam a delectationibus abstinere, quod est temperantiæ.

51. Finis fortitudinis e delectabil...

Si tamen quamvis magnam tristitiam habeat in sensu, adhuc vere fortis videbitur utique in fine quem secundum fortitudinem intendit, delectationem habere. Finis enim sibi delectabilis est, et ad ipsum referens, passiones decenter tolerat eas. Delectatio tamen hæc in ratione est, sed a passionibus quæ circa fortem sunt, in sensu videbitur evanescere. Et simile his fit in gymnasticis agonibus. In ipsis enim pugilibus finis cujus gratia pugnant, delectabilis est, sicut corona et honores, quæ ab athlotetis athletis victoribus attribuuntur. Percuti autem et trahi et vulnerari dolorosum est, si carnales sunt pugiles sicut esse oportet. Omnis enim labor et omne laboriosum triste est. Quando autem multa sunt dolorosa, et parvum bonum est gratia cujus sustinent, in talibus nihil delectabile videtur habere. Tota enim evanescit delectatio propter doloris multitudinem et acerbitatem. Si ergo tale quid est circa fortitudinem, sequitur quod mors et vulnera ista erunt forti et volenti : sive enim velit, sive nolit, dolorosa necessario dolorem inferunt. Sed tamen fortis sustinet hæc : ideo quoniam bonum et honestum est hæc sustinere, potius quam bonum honestum in patria vel legis observatio.

ne labefactari : et iterum ideo sustinet quoniam in tali casu turpe est non sustinere. Amor enim honesti et detestatio pravi ejusdem moris sunt, sicut jam ante diximus.

2. Et quanto utique aliquis magis habeat virtutem, et quanto felicior est, tanto magis in morte sua tristitia erit sibi. Feliciorem enim et omnem virtutem habentem maxime dignum est vivere, et utilissinum civitati et patriæ, et ille talis moriens maximis bonis scienter privatur in morte. Hæc autem maximæ tristitiæ causa est. Diligens enim et civitatem et patriam, non pro se tantum tristatur, sed pro patria quæ tanto privatur patrono : in se etiam sentiens quod post mortem non potietur virtutum bonis quæ maxime dilexit, magnam tristitiam concipit. Hæc tamen quamvis magna sint, fortis in eis non remittit ut minus sit fortis, sed potius forte magis accenditur ad sustinendum quanto plura bona in se cognoscit. Cujus signum est, qui ipse fortis in bello eligit bonum et præeligit præ omnibus illis quæ inferunt tristitiam doloris. Periculis enim se immittit ut illa defendat : et si defendere non potest, magis eligit naturam cum bono succumbere, quam quod salvus bono careat.

[illegible] ma- [illegible] for- [illegible] mni [illegible] pol- [illegible] licior- [illegible] est. [illegible] am- [illegible] in [illegible] dole- it.

53. Delectabiliter autem operari non in omnibus æqualiter virtutibus existit, præterquam in hoc solo in quantum qualibet virtus finem proprium attingit. Omnis enim virtus in fine delectatur. Taliter igitur fortes optimi sunt.

Milites autem in militari fortitudine non secundum hoc dicuntur optimi, quod dolorosa pro magnis sustineant. Nihil enim prohibet milites non pro magnis se exponentes optimos esse : sed tales potius milites optimi sunt militari fortitudine fortes dicti, qui minus quidem fortes sunt veris fortibus, nullum aliud bonum habentes quo sibi conscii sint. Tales enim propter parva lucra stipendiorum ad pericula vitam permittunt : quod non facerent si bonorum multorum intrinsecorum vel extrinsecorum sibi conscii essent : tunc enim magnos se existimarent, et caro pretio se venderent. Utilius autem est tales habere milites, qui et parvo stipendio habentur, et talibus continue pugnare necesse est : quia aliud non habent per quod sustententur, nisi quod lucrantur in pugna. Ad magnos autem et præclaros viros habendos stipendia non habentur de facili : et quando habentur, non indifferenter periculis se immittunt : quia non nisi pro magnis bonis suscipiunt bellum. De fortitudine quidem igitur in tantum dictum sit. Quid enim sit fortitudo per diffinitionem, typo universali non difficile est accipere ex his quæ dicta sunt. *Fortitudo* enim est habitus ardua aggrediens et difficilia sustinens gratia boni, in cujus delectatione tristitiam dolorosorum secundum rationem non sentit, quamvis in sensu percipiat.

54.

Nihil vetat eos qui fortes sunt, præstantis- [illegible] esse m[illegible]tes sed [illegible] res [illegible] sint, ali[illegible] [illegible]um non habent.

Diffinitio fortitudinis.

TRACTATUS III

DE TEMPERANTIA.

CAPUT I.

Quare in eodem libro immediate post fortitudinem de temperantia sit agendum?

55. Post hæc de *temperantia* dicamus. Temperantia enim fortitudini conjungenda est, eo quod tam fortitudo quam temperantia irrationalium partium videntur esse virtutes. *Irrationalium*, inquam, participantium qualiter rationem. Fortitudo enim in irascibili, et temperantia in concupiscibili est virtus. Quia ergo in eadem natura animæ sunt, in eadem scientia sunt conjungendæ. Quorumcumque enim in communi est potentia una, eorumdem in communi est scientia una. Dicit enim Aristoteles in primo *Posteriorum* [1], quod scientia una est quæ est unius generis subjecti. Quamvis autem ambæ sint irrationalium partium, tamen non æqualiter sunt irrationales. Irascibilis enim, sicut dicit Aristoteles in septimo *Ethicorum*, similis est utenti legibus, et audienti leges : malis autem utenti et malas audienti : tamen quascumque leges audiens, magis assimilatur rationali quam illud quod nullam legem audit nec percipit. Concupiscibilis autem nullam audit legem : unde Poeta :

Omnis amor cæcus, non est judex animi æquus :
In deforme pecus congruit omne decus.

Irascibilis autem plus particeps est rationis quam concupiscibilis, et magis est ignorans concupiscens quam irascens. Quod et Dionysius designat di-

[1] Aristoteles, In I Posteriorum Analyticorum tex. et com. 4, et lectione 41 secundum D. Thomam.

cens concupiscentiam esse dementem et furorem irrationalem [1]. Demens enim est, quod penitus privatur mente : irrationale aptitudinem habet rationis, sed recta ratione destituitur. Hac igitur ratione temperantia fortitudini postponitur, quia subjectum ejus minus ratione participat quam subjectum fortitudinis.

eran- id est? Tractantes autem de temperantia, ex supradictis supponamus et deinceps pro suppositione utamur, quod temperantia est medietas circa delectationes innatas et tristitias quæ sunt ex talium delectabilium absentia. Non autem æqualiter nec similiter : minus enim est circa tristitias moderandas quæ sunt ex absentia delectabilium, quam sit circa delectationes moderandas quæ sunt illatæ a delectabilibus in concupiscentia. Hujus autem causa est, quod ultimum potentiæ concupiscibilis ponitur in bono et difficili, non in moderatione tristitiarum : eo quod tristantes in talibus parum inveniuntur : delectabile enim delectationem infert, quæ radicata est in natura quam, sicut in antehabitis diximus, nemo nisi accipiendo judicat : et ideo minus tristantes in talibus parum inveniuntur : fere enim omnes contristantur in absentia talium delectationum. Tota igitur virtus concupiscibilis est, si moderamen possit ponere circa delectiones. E contra autem est quæstio de fortitudine : illa enim plus est circa tristitiarum sustinentiam, quam circa ausibilia.

ctienis lusio. Si autem quis objiciat, quod secundum hoc nec fortitudo nec temperantia sit in medio, eo quod medium est quod æqualiter distat ab extremis : jam in antehabitis in secundo libro solutum est. Diximus enim ibi, quod medium virtutis nec per participationem nec per abnegationem dicitur extremorum : hoc enim medium non est nisi in quibus extrema sunt ratio medii. In virtutibus autem medium est ratio extremorum, sicut centrum in circulo est ratio diametri et circumferentiæ. Si enim fluat recte, ratio est semidiametri. Si vero fluxus circumducatur, ratio est circumferentiæ. Et sicut in syllogisticis medium est ratio extremorum : et ideo diffinitur extremum per elongationem a medio. In elongatione autem non est necesse quod æqualiter elongentur quæ elongantur : quia quæcumque elongatio a medio constituit extremum, etiamsi elongetur in infinitum in eadem elongationis dimensione.

Si autem quis objiciat dicens, quod medium secundum quid non potest accipi nisi in ratione medii simpliciter : et si sic est in virtutibus istis, quod non est medium simpliciter secundum rei naturam : non videtur esse medium etiam quoad nos. Medium enim simpliciter non est nisi per æquidistantiam secundum rei naturam : et hoc non est in istis, quorum ratio medii est, quod sit propinquior alteri extremorum. *Dicimus*, sicut in præcedentibus est determinatum, quod istud pro certo procederet, si medium ex ratione extremorum sumeretur : nunc autem e converso est : et ideo argumentatio non procedit. Differenter igitur fortitudo et temperantia circa delectationes sunt et tristitias. Hæc igitur est causa quare temperantiam et fortitudinem conjunximus, et quare fortitudinem temperantiæ anteponimus. Istæ enim in moralibus principaliores sunt et in ratione virtutis. In moralibus enim plus istæ accipiuntur de ratione moris, in quantum operibus nostris sunt viciniores et magis influxum habent ad opera : plus enim afficiunt propria quam communia. Communia autem sunt prudentiæ et justitiæ, quia sunt circa ea quæ sunt communia : propria autem sunt fortitudinis et temperantiæ, quia sunt [illegible] quæ sunt

Objectio.

Responsio.

[1] S. Dionysius, Lib. de div. nom., cap. 4.

propria quæ magis inclinant ad mores. Æquale enim in damno et lucro quod est justitiæ, nunquam proprium potest esse : similiter eligentiæ quod est ad viam prudentiæ, non necessarium est proprium. Propter quod inter morales quantum ad rationem moralitatis et consuetudinis istæ sunt aliis cardinalibus cardinaliores. Adhuc autem illata et innata secundum naturam afficiunt : secundum rationem autem afficiunt, quæ sunt prudentiæ et justitiæ. Prudentia enim secundum rationem est. Justitia autem nullo modo est sine ratione proportionis medietatis arithmeticæ et geometricæ. Propinquiora ergo sunt moribus fortitudo et temperantia quam prudentia et justitia. Hac igitur ratione, scilicet quia magis morales sunt, in scientia de moribus prius de ipsis determinavimus.

CAPUT II.

Circa quales delectationes in genere sit temperantia?

56. Delectatio primo dividitur in animalem et corporalem.

Determinemus ergo nunc circa quales delectationes temperantia sit. Cum autem delectatio, ut dicit Aspasius, motus sit animæ, vel passio, secundum motum delectatio est innata, et prima divisione dividitur in passionem animalem, et corporalem. Animalem autem dicimus, in qua species animæ mente et ratione accepta infert delectationem. Corporalem vero, in qua species corporis infert delectationem vel tristitiam. Propter hoc enim et Aristoteles vocat conceptus passiones in primo *Perihermenias*, sic dicens : « Voces sunt notæ harum quæ in anima sunt, passionum. » Delectationes igitur determinantur per divisionem primam in animales et corporales. Delectatio enim est, ut dicit Dionysius, ex conjunctione convenientis cum convenienti. Omnis autem amans aliquid, amat illud ut conveniens sibi. Omnis igitur amans delectatur in adeptione amati.

Delecta[tio] animali[s].

Animalis igitur delectatio est amor honoris et amor disciplinæ : amativus enim utroque horum gaudet et delectatur in adeptione utriusque istorum, nihil patiente corpore ab aliquo agente corporali, sed in magis patiente mente a spiritu mentes agente. Honor enim secundum titulum testimonii virtutis afficit, vel secundum gradum dignitatis, quæ sunt rationes mentis et non in corpore existentes. Hoc modo nihil est secundum potentiam et secundum quod mens ratiocinatur de eis : et ideo cætera animalia nullam talem habent delectationem. Qui ergo circa tales delectationes mentales sunt, nullo modo temperati, vel intemperati dicuntur.

Delecta[tio] corpora[lis].

Corporales autem delectationes, sicut diximus, sunt quæ corporali forma in animam faciunt, et illæ dividuntur in duo genera, secundum quod dividuntur formæ corporales in animam facientes. Quædam enim agunt et afficiunt per ordinationem ad mentem, et quædam afficiunt ex seipsis. Per ordinationem ad mentem afficiunt comœdiæ et tragœdiæ in heroicis recitatæ : afficiunt autem fabulæ per ordinationem ad mentem. Similiter autem et omnes historiæ et facta recitata. In nullo enim illorum factum ipsum delectat; sed potius probitas in heroicis, et disciplinæ scientia in fabulis quæ ex miris componitur, et ex narratione historiarum et factorum delectat scientia et experientia factorum humanorum. Afficiunt ergo ista per rationem mentis acceptam de corporalibus.

Tempe[ran]tia no[n]...

Sicut ergo temperantia non est circa

omnes ctatio- s. delectationes animales in quantum animales sunt, ita non est circa omnes corporales delectationes. Amatores enim fabularum et narratores historiarum in comœdiis et tragœdiis et heroicis, et de his quæ contingunt hominibus in factis emergentibus, conterentes dies et tempus consumentes, *garrulos* vocamus : non autem dicimus intemperatos. Similiter est de his qui delectantur in pecuniæ numeratione et æris ponderatione, et non in quantum ordinatur pecunia ad usum expensarum. Similiter et delectari in amicorum præsentia, et contristari in pecuniarum et amicorum absentia, non videntur temperati, vel intemperati. Ista enim quamvis sint corporalia, non tamen corporaliter movent, sed potius inordinant mentem in quantum pecunia sufficientiam, amicorum autem præsentia honestatem promittit et exhibet. Non ergo circa omnes corporales delectationes temperantia est, vel intemperantia. Ultimum enim potentiæ concupiscibilis in talibus delectationibus esse non potest, quæ nec vere inferunt delectationem, nec ex propria forma delectationem perficiunt : et si non est ultimum potentiæ, non potest esse extremum in bono quod proprium est omni virtuti et maxime cardinali.

CAPUT III.

Temperantia non in omnibus est quæ per formam corporalem delectant.

Temperantia igitur est circa corporales 57.
delectationes, non tamen circa omnes hujusmodi. Quidam enim gaudent delectabilibus quæ sunt per visum, puta coloribus pulchrorum, et figuris sculpturarum, et scriptura sive protractione pictorum : nec tamen temperati nec intemperati propter hoc dicuntur, quamvis in talibus videatur utique esse medium et extremum. Est enim in talibus gaudere ut oportet, et quando, et ubi, etc., et est gaudere secundum superabundantiam et defectum vituperabiliter. Hujus autem causa est, quia visus inter omnes sensus plus de ratione sensus habet et minus de materia : et ideo secundum quod accipitur ut hominis, et non ut animalis tantum, liberales habet actus pulchritudinis et decentiæ habentes rationem, quos necesse est et habere medium et extremum : sed tamen quia medium et concupiscibile non potest in extrema boni et potentiæ, non potest esse cardinalis virtus. Sed una est de virtutibus adjunctis quæ nomen proprium non habet. Hæc a quibusdam dicitur modestia, vel temperantia communis et non propria. Si autem visus ad animalitatem solam referatur, non erit visus nisi judicium alimenti longe existentis per medium extrinsecus accepti, et sic per accidens ad temperantiam

Temperantia est circa delectationes corporis, non tamen circa omnes.

ordinatur, sicut gaudet vorax carnium visa exenteratione bovis : sic enim visum non refert ad pulchrum sicut homo, nec de visis in quantum visa sunt, gaudet, sed in quantum cibum nuntiant.

Similiter autem est de his quæ circa auditum sunt : superabundanter enim gaudentes melodiis, vel hypocrisi melodiarum, nullus dicit intemperatos : neque eos qui ut oportet, gaudent in talibus, dicit temperatos. *Melodias* autem dicimus veros cantus. *Hypocrises* autem sonos instrumentorum verum cantum imitantium, sive fiant fidibus, hoc est, chordis secundum quemcumque modum tactis, sive fistulis, sive cymbalis percussis, sub quorum percussione etiam tympana continentur. Hæc enim omnia non veri cantus sunt, sed cantus veri repræsentationes et fictiones. Propter quod etiam Minerva a diis, ut dicit Ovidius, derisa, est, quia inflatis buccis fistulas sufflans et melodiam fingens, verum cantum dixit se perfecte repræsentare, Jove sententiam ferente, quod verum cantum fistulis non æquaret. Quæ cum fistulas ex indignatione projiceret, et eas juxta paludes Meotidas pastores invenirent, et melodiam fingerent, et Midas rex hanc fictionem vero cantui præferendam dixerit contra auctoritatem Jovis, a Jove aures asininas accepit [1]. In talibus igitur si auditus ad hominem refertur et humanus accipitur sonus, delectationem non facit nisi secundum rationem modulatus : et tunc non agit in forma corporis, sed in forma rationis. Si autem accipitur ordinatus ad animalitatem, non facit delectationem nisi per accidens, in quantum scilicet nuntiat alimentum, sicut gaudet is qui audivit bullientes ollas propter cibi voracitatem circa coquinam auscultans, sicut dicit Eustratius, quod Philoontighes et Philogephi, id est, amatores cornicum et cervorum, gaudent in clamoribus cornicum et cervorum. Et quamvis in his sit medium et extremum : tamen quia non nisi per accidens hæc afficiunt, vel concupiscibilem in extremo potentiæ et boni non ponunt, non est in his principalis, sed ad temperantiam communiter dictam reducuntur : et si est specialis virtus, adjuncta erit, et nomen proprium non habet.

Similiter autem temperatos vel intemperatos non dicimus qui delectantur circa odorem, nisi secundum accidens : gaudentes enim malorum sive pomorum, sive rosarum, sive aliorum florum, vel thimiamatum, sive aliorum aromatum odoribus, non dicimus intemperatos, vel temperatos. Cujus causa est, quia odor (sicut in libro de *Sensu et sensato* probatum est) fumalis evaporatio est : et si odor species est incorporalis simplex non est ad alimentum. Non igitur delectat, neque concupiscitur nisi per accidens : propter quod etiam fœtidi odores aliquando delectationem faciunt, sicut odores carnium et coquinarum, in quantum scilicet prope indicant complexionem alimenti. Odor enim sequela complexionis est, et ideo alimentum, secundum quod est alimentum, indicat : quia sicut commixti sumus, ita commixtis et complexionatis nutrimur, et non simplicibus, quorum nullum habet differentiam saporis vel odoris. Et hoc est de odore secundum quod radicatur in animalitate : secundum autem quod animalitas humana accipitur, in qua olfactus radicatur : tunc odarata suave spirantia, liberalem ingerunt delectationem secundum congruentiam habitus spirantis, vel naturalis, vel acquisiti : sicut lacunarum purgatores delectantur in fœtidis, et conversati in hortis et pratis aromaticis in bonis odoribus delectantur. Et quamvis circa hanc delectationem sint extrema et medium : tamen hoc medium non facit cardinalem virtutem, sed vel reducitur ad temperantiam communiter dictam, vel est virtus

[1] Vide Ovidium, Lib. II Metamorph.

adjuncta et non nominata. Gaudentes tamen unguentorum vel pulmentorum odoribus aliquando dicimus intemperatos per accidens : intemperati enim de talibus gaudere consueverunt plus quam oportet : per accidens autem in quantum per hæc rememoratio fit concupiscibilium : sunt enim unguenta meretricia in inguinibus apposita, quæ rememorationem faciunt libidinis et incitationem, ita quod sic uncti etiam somniant, sicut dicitur de regibus Persarum, quod talibus unguentis concubinas præparari fecerunt : et de rege Asa, quod in unguentis meretriciis etiam vitam finivit [1]. Et intemperati odoribus talibus gaudent, non in quantum unguentorum sunt, sed in quantum libidinis ad quam incitant, faciunt rememorationem. Similiter autem est de odoribus pulmentorum apud gastrimargos. Propter quod alii homines ad virtutem dispositionem non habentes, sicut sunt idiotæ et rustici, sunt ciborum odoribus gaudentes quando esuriunt : qui tamen in odore non propter odorem gaudent vel delectantur. Talibus autem odoribus qui ciborum sunt ut ciborum, proprie gaudere est intemperati. Intemperato enim cibus est concupiscibilis : et ideo de odore non gaudet, nisi in quantum refertur ad cibum. Hujus autem signum, quod in aliis animalibus secundum hos tres sensus, qui sunt per medium extrinsecum, non est delectatio nisi per accidens : canes enim non gaudent odoribus leporum, sed cibatione : sensum autem sive perceptionem fecit odor cibi. Neque leo gaudet in voce bovis in quantum bos est, sed gaudet bovis comestione. Quod autem bos proprie sit ad devorandum, leo sensit per vocem : et ideo auditu vocis voce gaudere videtur. Similiter autem aliquando leo gaudet in voce bovis, neque videns bovem, et gaudet in voce cervi non inveniens cervum et gaudet in voce agrestis caprini, nec videns nec inveniens eum, sed audiens tantum.

Ad omnium autem horum intelligentiam notandum, quod σωφροσύνη Græcum nomen *temperantiam* signat Latine : componitur autem a Græco σῶφρον quod est *sanum*, et σἶνος quod est sensus. Propter quod σωφροσύνη proprie *sanitas sensuum* vocatur. Hanc autem nos Latine non temperantiam proprie, sed *sobrietatem* vocamus, quando scilicet sensus in vigore suo non impediti delectabilibus avertentibus expedite proprias agunt operationes. Temperantiam autem nos proprie referimus ad medium delectationis in cibo et venereis. Et propriam virtutem in cibis vocamus vel parsimoniam, vel frugalitatem : in venereis autem medium delectationis vocamus castitatem. Secundum Græcum autem idioma omnia hæc sub communi nomine σωφροσύνης continentur. Possumus etiam dicere quod media secundum tres sensus qui accipiunt per medium extrinsecum, sobrietates quædam sunt, et non temperantiæ proprie dictæ.

[1] Cf. II Paralip. XVI, 14.

CAPUT IV.

Quod non nisi in tactu delectatio temperantiæ consistit, et in gustu secundum quod est quidam tactus.

58. Temperantia est circa voluptates serviles et brutas, quæ scilicet percipiuntur tactu et gustu.

Ex quo igitur temperantia circa delectationes trium sensuum accipientium per medium extrinsecum non est, oportet quod circa tales delectationes temperantia et intemperantia sit, quibus et reliqua animalia communicant. Omnia enim animalia communicant tactu, et gustu, secundum quod est quidam tactus : propter quod tales delectationes bestiales et serviles videntur esse. Servus enim dupliciter dicitur : a natura, vel a coactione. Cumque autem modo dicatur servus, servus est qui non propter se est : et servilis est, qui ad nutum alterius cogitur respicere. Unde serviles dicuntur per oppositionem ad liberales, bestiales autem per oppositiones ad humanas. Humanæ enim sunt quæ ad rationem respiciunt. Liberales autem quæ ad rationem respiciunt honestorum. Tales autem delectationes serviles et bestiales, sunt tactus quidam et gustus quidam.

59. Ad temperantiam, vel intemperantiam fere nullus gustus

Si tamen in talibus delectabilibus temperati et intemperati gustu videntur in parum vel in nihil uti. Gustus enim, ut in III de *Anima* dicitur[1], quidam tactus est, eo quod sapores non nuntiant nisi per modum tactus. Non enim abstrahit a materia speciem gustabilem, sed in materia conjunctam per conjunctionem ultimorum accipit : et ideo quidam tactus dicitur, et non simpliciter. Quare etiam sapores non per modum sensus, sed per modum conjunctionis ultimorum accipit. Hujus autem causa est, quia sapor proxima sequela complexionis est : et ideo sicut proximum nuntians complexionem indicat. Cujus signum est, quia nullum simplicium saporem habet, sed omnia insipida sunt. Natura autem dedit hunc sensum sicut proprium judicium complexionis : ex eisdem enim generamur et nutrimur : et cum complexionati sumus, et ex complexionatis generamur, ita ex complexionatis nutrimur. Cum autem omne judicium fiat per simile, oportet quod homo sibi hoc simile judicet quod per majorem similitudinem ad complexionem hominis et hujus hominis accedit : et hoc judicat sapor. Sapor igitur propter alterum est, scilicet ut judicet cibi complexionem : et quantum ad hoc parum uti videntur temperati vel intemperati gustu : quia utuntur propter alterum, cujus judicium est sapor. Hoc autem in nihil utuntur, quia nullo modo sapore propter saporem utuntur. Gustus enim cum hoc quod est quidam tactus, et super tactum addit differentiam qua judicativus est saporum, judicium saporum est, quod judicium in summo posse et in summo vigore habent, qui vina probant et pulmenta condiunt : et tales non multum gaudent saporibus : non enim accipiunt sapores ut fines, sed potius secundum quod per eos sicut per signa complexio indicatur : quod faciunt qui vina probant et pulmenta condiunt : tales enim non multum gaudent saporibus, quia non fruuntur eis propter se, sed propter aliud : vel ad minus non utuntur

[1] III de Anima, tex. et com. 63.

ut intemperati, qui sicut bestiæ delectabilibus ciborum utuntur ad nihil aliud delectabilia referentes, sed finem in ipsis ponentes. In his autem gaudent intemperati vel temperati usu.

Usus autem omnis fit per tactum. Usum enim vocamus secundum quod *uti* est cum gaudio frui et delectatione. Hoc autem non[1] potest fieri nisi per tactum : quia usus talis sine conjunctione convenientis ad conveniens non est. Conjunctio autem non fit nisi per tactum ultimorum, secundum tactum physicum quo immutant et immutantur : et hoc tam est in cibis quam in venereis dictis, sed diversimode. Cibus enim delectat secundum convenientiam ad substantiam : et hæc est similitudo complexionis. Ultimo enim nutrimento non nutrit nisi simile. Simile autem per sensum acceptum appetitur. In eadem autem ratione est in venereis. Venerea enim ex semine perficiuntur. Semen autem est, ut dicit Avicenna, superfluum nutrimentum ultimo assimilatum : propter quod secundum potentiam generativæ humanæ emissum maxime delectat. Appetitus enim generativæ consistit entium speciei. Maxime ergo delectat secundum quod in majori similitudine mittitur : eo quod omne quod est, in suo simili conservare se intendit. Unde patet, quod tam semen quam nutrimentum in ratione convenientis secundum naturam delectat. Utrumque eorum non delectat nisi conjunctum per tactum vel in generando vel in emittendo.

Tactus enim tripliciter consideratur, scilicet ut est tactus tantum, vel ut est sensus tantum et tactus, vel prout est sensus et tactus et hujus complexionati. Et in quantum est tactus, non accipitur nisi per conjunctionem materiæ. Dicit enim Aristoteles in primo de *Generatione et Corruptione*[1], quod tangentia sunt quorum ultima sunt simul. In quantum autem est sensus, non percipit, vel nisi per qualitates sensibiles quæ faciunt in tactum. In quantum autem hujus complexionati, simile vel dissimile percipit : et in simili delectatur, et in dissimili autem patitur : et sic circa ipsum est temperatus vel intemperatus propter se et non propter alterum. Hæc autem in cibis causa est tam in potibus, quam in venereis, sed diversimode. In cibis est tanquam in parte similibus et convenientibus et alio spiritu operante ad perfectam similitudinem reducendis : et hoc est spiritus caloris digestivi. Propter quod natura partem de cibis abjicit, et partem sumit. In venereis autem est tamquam ultima similatione convenientibus et proprio et cum naturali spiritu in nervis tangibilibus diffusus. Propter quod coitus delectatio intensissima est et homini complantata. Delectatio igitur tactus ex eodem in nutrimentis et generativis est et secundum idem in communi, quia ex tactu convenientis. In speciali tamen habet modum divisum : nutrimentum enim delectat ut non in totum conveniens, semen autem ut perfecte assimilatum. Ad hoc etiam facit, quod nervi sensibiles in palato et stomacho diffusi, duri sunt : et ideo non in summo passibiles : et hoc fecit natura, ideo quia sæpe a duris et dissimilibus tanguntur : et ideo si facile passibiles essent in talibus, cito obstupescerent, et homo destrueretur, et similiter quodlibet animal. Propter quod non profundatur in ipsis ad intimum delectatione et tristitia, resistente duritia nervorum. In inguinibus autem mollissimos posuit nervos, qui facillime sentiant tactum ejus quod est convenientissimum secundum naturam. Patet ergo quod tota delectatio nutrimenti et venereorum in tactu est secundum unam communem rationem tangendi, quamvis secundum proprium modum non substantialem quidem sed accidentalem habeat differen-

[1] I de Generatione et Corruptione, tex. et com. 14.

tiam. Et ideo temperantia in his una est virtus, quamvis in modo differens, aliquando frugalitas dicatur, secundum quod refertur ad venerea, sicut in præcedentibus diximus. Et ex hoc patet, quod temperantia est virtus uno modo differens. Quod autem sic esculentum delectet in quantum tangens, et non in quantum saporosum nisi per accidens, patet: quia quidam Philoxenus de Philexi natus, Eryxius nomine, pulmenti vorax existens, delectatione pulmenti et maxime piscium victus, oravit (ut Homerus dicit) votum Jovi vovens, quod guttur ejus longius fieret gutture gruis quando pulmenta piscium comederet, ut per totam longitudinem gutturis etiam descensu alimenti tactu delectaretur convenienti. Temperantia igitur et intemperantia insunt secundum quod tactus est sensus alimenti convenientis.

Eryxius collum sibi elongari postulavit.

60. Tactus autem communior sensus est, qui et omnibus animalibus convenit, et in toto corpore sentientis diffunditur, secundum quod in eo est temperantia: et ideo intemperantia exprobrabilis est. Non enim est secundum speciale heros, quod est ratio considerans liberalitatem honestatis: sed est secundum commune, quod exprobrabile est, quia nihil liberum habet. Exprobrabile quidem, quia moris rationes contradicunt: bestiale autem, quia inest secundum hoc quod commune est nobis cum bestiis: ideo quoniam non secundum quod homines sumus, existit in nobis, sed secundum quod animalia brutalia: in concupiscentia enim cum brutis communicamus. Et ideo talibus utique delectabilibus gaudere, et illa maxime diligere, bestiale. Liberalissimæ enim delectationum quæ sunt per tactum, a talibus ablatæ sunt. Tactus enim accipitur vel natura vel potentia rationalis animæ aliqualiter ordinem rationis participantis: et secundum quod in natura accipitur, non potest esse subjectum liberalium delectationum, quæ propter se diliguntur et appetuntur. Secundum autem quod participat ratione per appetitum in quo radicatur et cui obedit sicut instrumentum, sic propter ordinem rationis ad liberalium delectationum subjectum habet tactum. Sicut in omnibus gymnasticis et luctativis et exercitativis, quæ fiunt secundum ordinationem politici, ut per exercitationem calefiant corpora, et calefacta exspirent et evirentur ad spiritum et virtutum excitationem et membrorum mobilitatem. In talibus enim nec temperatus, nec intemperatus. Quia hoc tactu non conveniunt secundum quod tactus est convenientis, sed secundum quod ad rationem est ordinatus. Patet ergo quod delectatio temperati non est in tactu secundum quod diffusus est per omne corpus, sed secundum quod est circa quasdam partes faucium vel inguinum, in quibus est sensus tactus ut convenientis alimenti perfecte vel imperfecte.

Intemperantia valde reprehensibilis et ab hominis natura aliena

CAPUT V.

Circa quas concupiscentias sit temperantia?

Cum autem omnis virtus moralis circa passiones sit, concupiscentia autem connaturalis passio sit: oportet temperantiam circa connaturales passiones esse. Passiones enim sunt vel illatæ, vel innatæ. Et cum virtutes non sint nisi duæ quæ simpliciter circa passiones sunt: fortitudo autem est circa illatas: relinquitur igitur temperantia circa innatas

Divisio textus

esse. Innatæ autem passiones ab Epicuro in tres dividuntur, scilicet naturales, et necessarias, et nec naturales nec necessarias sed opinatas. Quartum enim membrum quod secundum conjunctionem extremorum esse videtur, secundum quod aliquæ sunt necessariæ non naturales, esse non potest. Quia naturales, esse est causa necessitatis : et ideo naturales non necessariæ esse non possunt. Naturales enim et necessariæ sunt delectationes in his sine quibus vita præsens non ducitur. Naturales autem et non necessariæ sunt, quarum principium appetitivum est in natura, sed tamen ad vitam in individuo consideratam non necessariæ sunt, sicut est delectatio venereorum. Nec naturales nec necessariæ sunt, quas Epicurus vocat opinatas. Sicut enim ex præhabitis constat, omne judicium finis et boni est ex habitu naturali vel acquisito, ut dixit Socrates : et ideo habitum acquisitum ex pravis actibus habens delectabili sibi et convenienti, secundum opinionem illius habitus judicat, et non secundum veritatem. Propter quod delectatio in talibus nec naturalis nec necessaria est.

Aristoteles autem Epicureis superveniens per rationem Peripateticorum hanc divisionem non judicavit esse convenientem : eo quod omne naturale desiderium est ad repletionem indigentiæ naturalis : propter quod judicavit, quod omne naturale est aliquo modo necessarium, sive ad naturæ conservationem in specie, sive ad corporis emundationem in resolutione, sive ad naturæ floritionem et diffusionem in ipsa delectatione. Propter quod in *Politicis* dicitur non esse prohibendum coitum [1] : quoniam profundatam et intimam secundum naturam habet delectationem. Corrigens ergo inductam divisionem, dicit quod concupiscentiarum quædam communes esse videntur, quædam propriæ

isiones Aristo- e aliæ nunes. e pro- atque unctæ.

et appositæ. Puta concupiscentia quidem quæ cibi est, et non hujus, vel talis, vel tanti cibi, naturalis est et communis. Et omnium eorum quæ naturam habent animati, communicant communi. Omnia enim hæc sive sint plantæ sive animalia calorem naturalem habentia, alimento destituta, inanitionem suam sentiunt et illam repellere concupiscunt. Omnia etiam hæc esse divinum concupiscunt quod in individuo habere non possunt : et ideo in emissione seminis delectantur. Omnis enim homo ad naturalem indigentiam adimplendam, quando indigens fuerit, concupiscit siccum vel humidum cibum, et quandoque ambo ista concupiscit : siccum quidem ad substantiæ reparationem, humidum autem ad substantiæ continuationem : quia siccum sine humido continuationem non facit, humidum autem sine sicco figuram non recipit : ambo autem simul sunt, ut ex humido siccum subtilietur et influxibile membris efficiatur, siccum autem in humido terminabilitatem faciat ad speciem nutriti ad figuram. Et sic etiam omnis homo (ut inquit Homerus) lectum appetit tam juvenis quam crescens adultus, in quo sicut in molli fovente naturaliter quiescat : talem autem cibum vel lectum non ad hoc omnes secundum unum modum concupiscentiæ appetunt. Non enim omnes eosdem et eodem modo præparatos cibos vel lectos appetunt. Propter quod nostrum ex proprio et non communi videtur esse hunc vel illum cibum vel lectum, vel sic vel alio modo præparatum cibum vel lectum appetere. Hoc autem est ex habitu naturali vel acquisito qui facit hoc vel illud nos bonum appetere : eo quod nihil appetit nisi in quantum est simile. In talibus autem propriis concupiscentiis semper aliquid est naturale : quia concupiscentia hujus cibi in quantum hic est, præsupponit concupiscentiam cibi in quantum cibus

[1] VII Politic. lect. 12 secundum D. Thomam

est. Propria igitur concupiscentia ad communem concupiscentiam ex additione se habet.

Quod autem propriæ concupiscentiæ sint, sive ex propria complexione, sive ex habitu acquisito factæ, ex hoc patet quod diversa diversis sunt delectabilia : quorum tamen est una communis secundum speciem natura, et non tantum in diversis hominibus, etiam in uno et eodem homine quædam sunt delectabilia aliis contingentibus oblatis : quod esse non potest propter communitatem communis naturæ, nec propter unum commune, communem naturam assequens. Sed oportet quod sic ex proprio habitu complexionali vel acquisito : propter quod id quod Miloni est parum, magistro gymnasiorum multum est : et hoc modo Eryxius phlegmaticus similitudine complexionis in piscibus delectabatur, cholericus autem in adustis et amaris, sanguineus in dulcibus et bene digestis, melancholicus autem in ponticis.

62. *Circa communes cupiditates pauci peccant et uno modo : circa proprias vero multi delinquunt et pluribus modis.*

Dicamus igitur quod in naturalibus et communibus concupiscentiis pauci peccant, et non nisi in unum modum, in plus scilicet in quantitate accipiendo plus quam oportet. Comedere enim vel bibere ea quæ secundum naturale desiderium contingunt homini, et in tantum comedere usquequo utique in excessu naturalis secundum multitudinem cibi vel potus superimpleatur, superabundantia vitiosa est : eo quod naturalis concupiscentia non nisi repletio indigentis est ad mensuram. Talis autem supergreditur : propter quod isti dicuntur *gastrimargi*, quasi præter indigens et naturale ventrem implentes et indigentiam naturalem, a Græco γαρτήρ quod est *venter*, et Græco verbo μαργαίνω quod est *insanio, is* : quia semper inanitionem ventris sentientes, insaniunt ad superimpletionem. Tales autem fiunt, qui sunt multum bestiales. Bestia enim qualitatem cibi non multum percipit, sed quantitate superimpleri desiderat.

Cica autem delectationes proprias multipliciter peccatur : isti enim sunt eorum qui ex habitu proprio talium delectationum propriarum amatores dicuntur : et quando adipiscuntur, frequenter peccant, vel in gaudendo in quibus non oportet, vel gaudendo in magis quam oportet vel gaudendo ut multi gaudent qui semper gaudent vitiose, quia *stultorum infinitus est numerus* [1], vel gaudendo ut non oportet. Secundum enim hæc genera circumstantiarum in delectationibus innatis intemperati proprium est superabundare. Gaudent enim intemperati quibusdam quibus gaudere non oportet : eo quod odibilia sunt et vitiosa : et si intemperati gaudent et delectantur in quibusdam in quibus gaudere oportet, tamen talium delectatione gaudent magis quam oportet et gaudent ut multi. Multitudo autem semper intemperatos colligit. Peccatur igitur multipliciter in propriis : in communibus autem non nisi uno modo, in plus scilicet : in minus enim peccare naturalis indigentiæ impedit appetitus.

[1] Eccles. I, 15.

CAPUT VI.

Qualiter circa delectationes et tristitias est temperantia?

3. Circa delectationes igitur quidem innatas, quod intemperantia secundum abundantiam sit, et ideo vituperabilis est, manifestum est ex prius dictis. Delectationes autem innatas vocamus eas, quæ sunt secundum tactum in cibis et venereis. Cum autem omnis virtus sit circa opposita et vitium similiter, erunt tam temperantia quam intemperantia circa tristitias quæ sunt ex delectabilium absentia : et ideo temperatus non dicitur temperatus in sustinendo tristitias quemadmodum fortis sustinet eas. Fortis enim ex præsentia tristantium terribilium injacentium et affligentium sustinendo tristitias fortis dicitur. Temperatus autem non tales sustinet tristitias quæ sunt ex præsentia alicujus terribilium, sed tantum eas sustinet quæ sunt ex delectabilium in tactu absentia. Eodem modo intemperatus in non sustinendo tristitias non dicitur ut timidus. Timidus enim fugit tristitias præsenter affligentium. Sed intemperatus quidem dicitur in tristando magis quam oportet, ideo quoniam delectabilia quæ concupiscit, non adipiscitur ad votum. Et tristitia non causatur ex aliquo præsenti afflictivo, sed ex delectabilis absentia. Et tristitiam hanc facit eis delectatio : quia præsens spe, vel re, causa est delectationis : absens autem, causa tristitiæ. Et in hoc differt a temperato. Temperatus enim dicitur, eo quod non tristatur delectabilium absentia : et virtus sua est in hoc, quod a delectabilibus abstinet : hoc enim sonat nomen *temperati*, quod est delectabilia moderare. Intemperatus quidem igitur concupiscit omnia delectabilia secundum sensum, vel concupiscit ea quæ maxime delectabilia sunt secundum tactum. Si enim ab intemperantia communiter dicta intemperatus denominetur, omnia delectabilia sensuum concupiscit. Si vero denominetur ab intemperantia proprie dicta, concupiscit ea quæ maxime delectabilia sunt secundum tactum. Intemperatus etiam ideo intemperatus dicitur : quia non ducitur concupiscentia per rationem moderando eam, sed ducitur a concupiscentia et abducitur, quasi captus et illaqueatus eis, ut contra rationem hæc delectabilia tactus eligat præ aliis quæ vere eligibilia sunt, sicut est honestas virtutis, et observantia legum. Sed hoc jumenti est et brutale : propter quod etiam tristatur non tantum in absentia delectabilium, sed etiam quando concupiscit ea et non adipiscitur. Omnis enim concupiscentia cum tristitia est, eo quod concupiscentia inexplebile desiderium est libidinis : et dum concupiscit, ad votum adipisci non potest : propter quod semper manet in tristitia : ideo vita concupiscentis tristissima est. Nunquam enim est quod non concupiscat intemperatus : et hoc quidem inconvenienti assimilatur. Passio enim intemperati inconvenientissima est, quæ semper tristatur. Tristatur enim propter delectationem speratam vel habitam in non adipisci ad votum, quia plus concupiscit quam habere possit secundum naturam. In absentia autem delectabilium tristatur non ex aliquo molestiam inferente, sed quia caret eo quod sibi convenit, quod penitus inconveniens est.

64. **Deficientes in voluptatibus, et in illis minus quam oportet gaudentes vix reperiuntur.**

Deficientes autem delectationes carnales, et minus quam oportet gaudentes in eis, non multum fiunt. Talis enim insensibilitas non est humana : etenim reliqua ab homine animalia bruta discernunt cibos per appetitum naturalem qui in cibis delectatur. Et in quibusdam cibis gaudent cibi convenientibus et delectantur, in quibusdam autem non, et illos abjiciunt : cum tamen bruta non adeo æquale habeant medium in tactu tam subtiliter discretivum convenientis et inconvenientis ut homo. Et ideo in homine talis insensibilitas esse non potest, quæ delectabile nullum discernat. Patet igitur quod si alicui homini nihil est delectabile, nec in appetitu suo unum delectabilium non differt ab altero : ille autem utique longe erit elongatus ab esse hominum per habitum bestialem, et a bestialibus operibus acquisitum. Taliter autem deficiens non est sortitus nomen proprium, propter hoc quod non multum consuevit fieri talis insensibilitas.

65. **Temperans in his voluptatibus et doloribus medio modo sese habet.**

Temperatus autem medie se habet circa delectabilia tactus. Nec enim delectatur superabundantiis in quibus intemperatus maxime delectatur, sed potius tristatur in illis et abjicit : et universaliter loquendo non delectatur quibus non oportet, neque vehementer superabundanter tali aliquo delectatur quo non oportet, neque absentibus talibus delectabilibus tristatur, neque concupiscit cum tristitia ut intemperatus, sed concupiscit mensurate ad indigentiæ repletionem, neque concupiscit magis quam oportet aliquid delectabile, neque quando non oportet : et universaliter loquendo in nullo talium peccat concupiscendo, sed hæc delectabilia existentia quæcumque sunt, ad sanitatem vel ad bonam habitudinem ordinata appetit mensurate et ut oportet : ad sanitatem autem sunt et æqualitatem complexionis facientia vel servantia, vel ad figuram complexionis ordinata in quantitate et ordine membrorum. Ad bonam autem habitudinem ordinata sive ad essentiam personæ respiciunt, ut magnus et mediocris et parvus, decens sit in vestitu et mensa et aliis in quibus decentia consideratur : hæc enim omnia potest concupiscere temperatus, et alia delectabilia potest concupiscere, dummodo non sint impeditiva horum, sanitatis scilicet et bonæ habitudinis. Intemperatus enim gaudet in his quæ sanitatem corrumpunt. Potest et gaudere temperatus aliis delectationibus aliorum sensuum, dummodo non sint præter bonum virtutis et honestatis, sicut in odoribus, et symphoniis, et aliis, dummodo sint super substantiam ipsius sive falcultatem divitiarum, scilicet quod sine depauperatione possunt haberi. Propter quod dicit Juvenalis :

> Ne mullum cupias, cum sit tibi gobio tantum
> In loculis [1].

Qui enim sic se habet, quod delectabilia quæ sunt ultra facultatem suam, perquirit, magis diligit delectationes carnales quam dignum sit. Talis autem non est temperatus, quia temperatus delectabilia diligit ut recta ratio exigit.

[1] JUVEN. Sat. XI, 37.

CAPUT VII.

Quot modis dicitur intemperatus ?

Propter unum tamen modum radicationis naturalis in omnibus ad delectabilia tactus non sunt diversi modi temperantiæ sicut sunt diversi modi fortitudinis. Intemperatus tamen octo modis est. Aut enim intemperatus est ad omnia delectabilia sensus, aut ad quædam specialia secundum tactum. Et siquidem ad omnia est intemperatus, Græce *theuces* vocatur, quod quidem sonat et est, qui ab omnibus maxime venabilis est delectabilibus, et in omnibus magis delectabile quam utile eligit vel honestum. Si autem est intemperatus ad quædam quæ sunt secundum tactum, aut est circa venerea, aut circa cibum. Et siquidem circa venerea, *languos* vocatur luxuriosus qui circa venerea, magis peccat quam oporet. Si vero est circa cibum, aut est circa poculentum, aut esculentum. Si autem circa poculentum dicitur *oiniophlix* ab οἶνος quod est *vinum*, et φλόξ quod est *flamma :* apud nos autem dicitur *vinolentus*, qui scilibet circa vinum et siceram studet amplius quam oportet. Si vero est circa esculentum, aut est in desiderio sumentis, aut in cibi præparatione. Si est in desiderio sumentis, non potest esse nisi duobus modis. In omni enim cibi sumptione attenditur tempus ingestionis, digestionis, et egestionis, si ut oportet, debeat aliquis cibari. Desiderium ergo, aut est respectu temporis, aut respectu cibi inordinatum. Si respectu temporis, taliter intemperatus dicitur Græce ὀξυπόνος ab ὀξὺ quod est *acutum*, et πόνος quod *esuriens*, qui scilicet tempora convenientia non exspectat. Si autem in desiderio ipso ad cibi sumptionem, Græce dicitur λαιμάργος, qui scilicet in edendo quamdam ostendit aviditatis insaniam et festinationem et velocitatem. Si vero est in cibo : tunc vel est in cibi quantitate, vel in cibi qualitate, vel cibi præparatione. Si est in quantitate, Græce dicitur ὀψοφάγος ab ὄψον quod est *pulmentum*, et φάγω quod est *comedo :* et *pulmenti vorax* qui plurimo utitur pulmento. Si vero est, in cibi qualite, Græce dicitur γάστρις a *ventre*, vel γαστρίμαργος, qui cibos multos et pretiosos quærit. Si autem est in cibi præparatione, intemperatus circa hoc Grace dicitur *libos*, qui scilicet studiosus et varius est in cibi præparatione. Ab Antiquis etiam modi intemperati per versum determinati sunt qui talis est :

Præpropere, laute, nimis ardenter, studiose.

Sed patet quod secundum istam divisionem præpropere appetens est ille quem vocavimus *oxipones :* laute autem appetens est, qui vocatur *gastrimargus :* nimis appetens, est ille qui vocatur *opsophagos :* studiose autem præparata appetens, ille est quem *libos* vocavimus.

CAPUT VIII.

De comparatione oppositorum fortitudinis ad opposita temperantiæ.

66. Intemperantia est magis voluntaria quam timiditas, si comparentur in principio operationum. Prima ratio.

Comparanda autem oppositia fortitudinis ad opposita temperantiæ. Si timor intemperantiæ comparetur secundum quod nos sumus causa operationum nostrarum, hoc est, secundum voluntarium et involuntarium : tunc intemperantia magis assimilatur voluntario quam timor. Cujus signum est, quia in tristitia terribilium cor movetur secundum systolem et fugam, trahendo secum sanguinem et calorem et spiritum ab exterioribus membris corporis .quæ sunt instrumenta operationis. Hujus autem motus causa esse non potest, nisi quod terribile contrarium est voluntati et naturali appetitui, violentiam et nocumentum inferendo. Omne autem tale vel est involuntarium, vel involuntario mixtum, sicut in præhabitis mixta esse diximus ea quæ vi metusve causa fiunt. Delectabilia intemperati allicientia sunt : propter quod cor in eis movetur secundum diastolem, totum se aperiendo, et expandendo spiritum et calorem et sanguinem in membra exteriora quæ sunt instrumenta operum, ut delectabile illud apprehendant et adipiscantur et fruantur ipso. Et hujus motus causa potest esse voluntas et appetitus ex habitu naturali vel acquisito talia accipiens ut optima sibi. Magis igitur assimilatur intemperantia voluntario quam timor. Intemperantia enim est propter delectationem voluntatem a se repellentem. Delectabile enim intemperati desiderabile est secundum naturam : terribile autem tristitiæ, fugibile est secundum naturam.

Secunda ratio.

Adhuc autem tristitia terribilis stupefacit et corrumpit habentis naturam. In eo enim quod calorem et spiritum et sanguinem ab exterioribus membris repellit, stupefacit ad insensibilitatem. Cujus signum est pavor qui accidit pavidis, et cinereus color qui accedit pallori si perseveret tristitia. Virtutem autem a membris repellendo corrumpit natura. Cujus signum est timor qui accidit timidis in exterioribus membris. Delectatio autem delectabilis circa quod est intemperatus, nihil tale facit, quinimo cor allicit membra exteriora, spiritu et calore implet, et propria virtute confirmat. Magis igitur est voluntarium circa quod intemperatus est, quam circa quod est timidus.

67. Intemperantia timiditate reprehensibilior.

Propter quod et consequenter exprobrabilius est, quia magis est in nobis. Cujus signum est, quod aliquando exprobati de timiditate, timorem terribilis prætendimus in excusationem, dicentes quoniam tristitia terribilis excessit vires. Exprobrati autem in intemperantiis, nihil prætendere possumus excusationis, quoniam totum hoc in nobis est. Hoc igitur magis exprobrabile duabus rationibus : eo quod talia delectabilia multa sunt in vita quæ sic avertunt animum : et ideo periculosum est talibus inniti. Alia ratio est, quia assuetudines talium sunt sine periculo : et ideo animum non repellentia, sed allicientia : propter quod exprobratione indigent, nisi saltem verecundia exprobrationes fugiantur. In terribilibus autem circa quæ est fortitudo, e contrario est. Similia enim bella quæ propter bonum fiunt, raro sunt et pauca : nec assuescitur eis nisi cum ma-

gno periculo : quia etiam sine exprobratione per seipsum repellunt animum, et ad materiam inclinant et ignoscentiam magis quam exprobrationem. Comparando igitur tristitiam timoris ad delectationem intemperati secundum ea quæ sunt sicut circa naturam, magis intemperantia assimilatur voluntario quam timor.

...uc in...erantia magis ...ntaria ...n timi...,si con...itur in operaibus.

Idem autem videbitur si comparatio fiat in operationibus quæ sunt circa singulares circumstantias : tunc enim statim apparebit, quod non similiter sunt involuntaria timor et intemperantia : hæc quidem enim singularia in quibus est operatio incontinentis sine tristitia afficientia sunt, et ideo voluntatis desiderium a se non repellunt : illa autem circa quæ est operatio timidi, ex terribilitate stupefaciunt, et in tantum a se voluntatis desiderium repellunt, ut timidi aliquando fugientes arma projiciant, et alia multa defortiter [1] faciant : aliquando scilicet dantes sese in servitutem ut evadant, aliquando autem se uxores et natos et conjunctos depauperant ut se redimant : quæ omnia involuntaria sunt et indecentia : propter quod tristitia timoris violenta videtur. Ei autem qui est intemperatus, in operationibus suis est e converso : operationes enim quæ secundum singula in quibus operatur, voluntariæ sunt, totum in se provocantia voluntatis appetitum. In ista igitur comparatione intemperantia voluntario iterum magis assimilatur quam timor, quæ sunt quasi partes habitus timoris et habitus intemperati. Omnis enim habitus particulariter circa objecta est, non enim totus est in uno objecto, et particulariter circa operationes est, eo quod non secundum totum, sed secundum partem est in unaquaque operatione.

...ero ...ren...cun... latio...

Accipiamus ergo comparationem tertii secundum relationem totius habitus ad totum habitum, ita quod habitus comparentur sibi absque relatione ad objecta vel operationes, sic scilicet ut intemperantia timiditati conferatur : tunc enim intemperantia minus voluntaria est, quam timiditas. Nemo enim vult esse intemperatus, eo quod intemperantia propter nimiam sui exprobrabilitatem et turpitudinem omni voluntati contrariatur : et quamvis non velit esse timidus, tamen timiditas eo quod non est ita exprobrabilis et vituperabilis, non adeo voluntati contrariatur.

...nem totius habitus ad totum habitum, timiditas est magis voluntaria.

CAPUT IX.

De comparatione timoris et intemperantiæ secundum relationem ad subjecta in quibus sunt.

Differt autem adhuc timor et intemperantia per comparationem ad subjecta in quibus sunt. Nomen enim intemperantiæ et rationem quæ secundum nomen est, transferimus per similitudinem quamdam ad peccata puerilia : habent enim quamdam similitudinem pueritia et intemperantia : utrumque enim a causalitate habet motivum et ab humiditate facile mobili in materia a vaporativo spiritu in quem facile vaporat humidum, accipit instrumentum in extensione membrorum ad puerilem concupiscentiam pertinentium : et idcirco 68.

Intemperantia vitium puerile, et intemperans puero similis.

[1] Alias *deformiter.*

unum denominatur ab alio. Quod autem a quo denominetur melius, non differt ad ea quæ nunc intendimus, nisi quod hic dicimus, quod secundum rationem est manifestum, quod id quod est posterius secundum naturam, a priori accipit denominationem. Omnis autem homo prius est puer quam concupiscens. Propter quod melius dicitur concupiscentia puerilis, quam pueritia concupiscentialis. Non male autem vide turtranslatum esse per similitudinem dictionis : quia licet apud nos non sit in Latino, tamen in Græco est idiomate, in quo intemperantia ἀκολασία vocatur quod nomen componitur ab ἀ præpositione quod est *sine* : et verbo κολάζω, εῖς quod est *punio, is* : unde *acolasia* concupiscentia dicitur non punita, hoc est, per pœnas non correcta et castigata. Hoc autem nomen optime positum est : quia in omnibus civilibus oportet puniri eum qui turpia appetit, sicut puer, maxime quando multam habet augmentationem in concupiscentia turpium : talis enim non nisi per pœnas revocatur : sicut nec puer a desideriis revocatur, nisi per verbera. Debitum ergo puniri maxime sunt puer et concupiscentia pueri. Etiam sicut intemperati et bruta vivunt secundum concupiscentiam, et appetitus erum in his maxime delectabilis. Hujus autem causa est quam paulo ante diximus, scilicet quod voluntas non repellitur nisi per pœnæ timorem. Ex quo enim allicitur per delectabile, nunquam ab eodem repelletur, nisi timor pœnæ delectabili conjungatur. Non ergo corriguntur pueri et concupiscentes nisi puniti.

Pueri et concupiscentes non orriguntur si pœnis.

Et incorrigibiles tam pueri quam concupiscentes, ἀκόλαστοι vocantur, hoc est, non puniti. Secundum hanc proprietatem linguæ Latinæ vocantur *indisciplinati*. Disciplina enim æquivocum nomen est. Disciplina enim dicitur disciplina vel scientia sicut quæ denominativa est, in qua oportet discentem credere, quia principia per se nota sunt, vel ex per se notis fidem acceperunt. Propter quod non rogatur ita consensus discipuli : et hoc Græce vocatur *foderia* vel *mechesis*. Est etiam disciplina eruditio per difficilia, sicut per verbera, vel pœnas, acceptio eruditionis rationalis, et hoc Græce vocatur ἐπιστήμη. Et hic dicimus *indisciplinatum* qui sequitur concupiscentias, sive sit puer, sive sit intemperatus. Si igitur in tali disciplina non sit impersuasibilis, ut multum deveniet ad dominans. Dominans autem dicimus, quod suppositum propter sui dignitatem ordinare dicit secundum formam rationis. et non obedienti pœnas imponere. Hoc autem dominans vel est ratio in intemperato, vel pædagogus in puero. Tale autem dominans valde necessarium est propter quatuor causas. Quarum prima est, quia appetitus ejus quod secundum naturam delectabile est, insatiabilis est, et non nisi per pœnas moderatur.

Dominans intemperati et pueri est necessarium.

Prima causa.

Secunda causa est, quia talis concupiscentiæ operatio undique insipientis est. Insipiens autem est, qui ignorat seipsum, sicut dicit Aristoteles. Ignorat autem seipsum qui propriæ rationis ignarus est, concupiscentia claudente et obturante rationis oculum : propter quod brutalis dicitur. Brutalia autem non nisi pœnis et verberibus a concupiscentiis avertuntur.

Secunda causa.

Tertia causa est, quia concupiscentiæ operatio et cognitum sibi auget et cognitum cordis ad desiderabile facit affluere : naturalis enim etiam appetitus cognatus est appetitui concupiscentiæ in hoc quod uterque est de concupiscibilibus ad naturam pertinentibus. Cognitum autem auget per hoc quod affluere facit desiderium ad delectabile, et ideo non minuitur nisi pœnarum oppositione.

Tertia causa.

Quarta causa est, quia si delectationes magnæ sint et vehementer afficientes, et sui vehementia cognitionem cordis percutiant, et fortiter teneant : tunc nullo modo nisi propter pœnas avertuntur, ut delectatio in tristitiam per pœnarum amaritudinem convertatur.

Quarta causa.

69. Puniendæ igitur sunt delectationes, et oportet mensuratas esse et paucas quantumcumque possibile est, ut sicut tortuosa lignorum in oppositum curventur, qui sunt incontinentes. Oportet etiam quod rationi in nullo contrarientur. Quod autem rationi in nullo contrariatur, hoc dicimus esse bene persuasibile a ratione, et punitum, sive castigatum, vel disciplinatum. Quemadmodum enim oportet puerum secundum præceptum pædagogi vivere, sic et concupiscere quod est in nobis, oportet consonare rationi ut pædagogo. Ambobus enim, scilicet pædagogo et rationi, intentio una est, scilicet moderatio secundum bonum temperantiæ, ad quod pædagogus disciplinat puerum, et ratio concupiscentiam. Temperatus autem ad rationem deductus, concupiscit quæ oportet, et ut oportet. Ita enim ordinat ratio concupiscentem et pædagogus puerum. Hæc igitur de *temperantia* a nobis dicta sunt.

[margin: ...ncupiscentias meliores esse ...ortet, paucas et ...oni non adversantes.]

LIBER IV

ETHICORUM.

DE VIRTUTIBUS ADJUNCTIS.

TRACTATUS I

DE LIBERALITATE ET MAGNIFICENTIA.

CAPUT I.

Quæ sint virtutes adjunctæ, et quæ sit prima inter eas?

De virtutibus adjunctis hoc libro agendum.

In hoc quarto libro non de principalibus sive cardinalibus virtutibus, sed de adjunctis eis intendimus, non quidem de adjunctis omnibus, sed de adjunctis fortitudini et temperantiæ. Justitia autem et prudentia adjunctas non habent : eo quod non circa medium circa nos, sed circa medium rei consistunt. Medium quoad rem uno modo est : et si differt, non differt nisi secundum rerum differentiam, et adjunctam habere non potest. In his quæ sunt ad nos etiam secundum eumdem modum passionis multa exiguntur, sicut in fortitudine, armorum ministratrix, et copia expensarum in temperantia, ex quibus habet esculentum et poculentum, et venerea quæ sunt ordinata ad habendum delectabilia tactus in esculento et venereis : hæc enim adjuncta sunt naturalibus concupiscentiis ut instrumentaliter deservientia : unde circa ista *adjunctæ* vocantur virtutes.

Adhuc autem determinatum est in primo hujus scientiæ libro, quoniam quædam deserviunt ad felicitatem essentialiter, ut virtus : quædam autem instrumentaliter, ut exteriora quæ dicuntur fortunæ bona. Et ideo cum principales virtutes propter hoc quod ad felicitatem faciunt essentialiter, dicantur cardinales, illæ quæ sunt circa exteriora quæ instrumentaliter deserviunt, dicuntur adjunctæ et secundariæ.

Adhuc autem actus hominis in quantum homo est, aut est rationis secundum se, aut rationis aliqualiter rationem participantis. In his dupliciter est : aut enim est in essentialibus actibus rationi et concupiscibili et irascibili, aut in his quæ veniunt ad usum in exterioribus ad essentiales actus ordinatis. Et illæ quidem quæ sunt circa ratiocinari de operabilibus et concupiscere et insurgere contra nocivum, principales dicuntur : quia sunt circa principales actus virium animæ motivarum, in quibus tota conversatio consistit hominis. Quæ autem sunt circa usum exteriorum ad actus principalium relatum, virtutes adjunctæ dicuntur. De his igitur in hoc libro intendimus.

Primo de liberalitate.

Nihil autem est quod universaliter ad omnem virtutem principalem deserviat, nisi numisma pecuniæ. Oportet igitur quod primo de illa virtute determinemus quæ est circa numisma. Numisma enim potentialiter deservit ad omne quod fortitudinis est in exterioribus : potentialiter enim est omne concupiscibile quod ordinatur ad temperantiam. Primo ergo erit determinandum de virtute quæ circa numisma est. Adhuc autem instrumentaliter deserviens proximum est efficienti : nihil autem nisi pecunia instrumentaliter deserviens est ad principalia quæ intendimus : et ideo virtus quæ est circa pecunias, primo tractanda est inter adjunctas.

Adhuc autem homo secundum se esse non potest, ut dicit Aristoteles [1], homo enim solitarius aut melior homine est, aut bestia. Cum igitur virtus principalis sit hominis secundum se, quæcumque virtus est hominis ad alterum, hoc est, qua indiget alterius, virtus erit adjuncta, dummodo indigeat alterius ut instrumento. Justitia enim hoc modo non indiget alio. Justitia enim circa communicativa et distributiva, in qua unusquisque ab altero dependet, et e converso. Adjunctæ autem virtutes in his sunt quæ ad unum sunt instrumentaliter ordinata, et non secundum quod ipse est ordinatus ad altera. In his autem quæ sic se habent, id quod ponitur est circa ordinata ad nosipsos secundum virtutes et vitiorum operationem, primum est pecunia : et ideo primum de illa virtute tractandum est, si tamen virtus sit.

Objectio.

Quidam enim dixerunt, quod quia circa exteriora est, bene autem virtutis in operante est, sicut sæpe determinatum est, quod circa ista virtus non sit. Addunt etiam, quod bonum uniuscujusque in ipso est. Pecunia autem in homine non est. Bonum igitur hominis dicunt in pecunia non esse. Sed ad hæc et similia non difficile respondere est, quod pecunia quidem secundum substantiam in homine non est. Usus autem in homine est, qui quidem bonus est, quia ad bonum ordinatur : et circa difficile est : difficile enim est ordinare pecuniæ usum ad finem boni : propter quod etiam virtus circa idem est.

Responsio.

Liberalitas est prima inter virtutes adjunctas.

Et prima virtus inter adjunctas liberalitas est. Cujus potissima ratio est, quia liberalitas virtus est, secundum quam omnis virtus cognoscitur : fortis enim non est, qui in omnia quæ sunt fortitudinis, scilicet in armatura, in impensis exercitus, in instructione bellicæ operationis, liberalis non est : et sic de temperantia. Insensibilis enim et non temperatus est, qui ad ea quæ sunt temperantiæ, expensas non ministrat. Sic facile est vi-

[1] Aristoteles, In IX Ethic. cap. 10.

dere de omni virtute et principali et adjuncta. Propter quod necesse est de liberalitate primum tractare, ex quo ipsa principium est ad cognoscendum omnes alias. Pecunia autem circa quam est liberalitas, sicut diximus, potentia est omne id quod exigitur ad virtutem. Sed hujus consideratio duplex est, scilicet absoluta, et comparata. Absoluta autem est, quia ad unius hominis secundum seipsum adminiculum virtutem quærentis. Comparata autem est, quæ hominis dependentis ad alterum, et e converso illius dependentis ad istum, non ad aliud quidem, ut unusquisque suum obtineat, et ab invicem sunt divisi. Primo igitur modo circa pecuniam secundum quod in communicatione unius est, liberalitas est. Secundo autem modo secundum quod est in communicatione unius, et e converso alterius ad istum, circa pecuniam justitia est : et ideo de liberalitate ante justitiam determinandum est. Hæc autem virtus liberalitas dicitur, non ea liberalitate qua omnes liberæ sunt virtutes, sed eo quod actus ejus liberi animi est, quæ causa sui est in nulla parte retractatus. Liberalis enim dat propter dare quod bonum est, et non retracta manu dat. Quare etiamsi secundum aliquid sit acceptivus, ipsam acceptionem refert ad donationem : propter quod in utroque liber est : et in hoc differt a largitate quæ elargitionem animi dicit, ut non tantum libere mittat, sed etiam effundat magnifica, nulla retrahente tenacitate vel inopia. His igitur de causis post duas principales virtutes dicamus deinceps de liberalitate.

1.

...alitas ...medio ... circa ...unias ...tas et ...endas.

Videtur autem liberalitas esse circa pecunias medietas quædam virtutis sicut circa materiam. Cujus usus ad operationem refert, in quo est difficile et bonum absolute, et non secundum debitum quo uterque alteri obligatur. Quod autem verum sit, ab inductione probatur. Cum enim virtus laudabilium bonorum sit, circa quod laudatur alicujus, circa idem est virtus ejus. Laudatur autem liberalis, non in bellicis, nec laudatur in quibus temperatus laudatur, scilicet in abstinendo in delectabilibus tactus, nec rursus laudatur in justitiis, sed laudatur circa dationem pecuniarum et sumptionem. Circa dationem igitur et sumptionem erit virtus quæ *liberalitas* vocatur : magis tamen est in datione quam sumptione, sicut in consequentibus ostendetur. *Pecunias* autem hic dicimus omnia illa quorumcumque dignitas sive valor numero vel pondere numismatis mensuratur, sive sint esculenta, sive poculenta, sive ad vestitum ordinata, sive etiam sint agri, sive vineæ, vel domus, vel alia prædia, sive quæcumque quæ libera voluntate per simplicem donationem ab uno in alium transferri possunt.

2.

Prodigalitas et illiberalitas sunt circa pecunias exsuperatio et defectus.

Circa autem eamdem materiam pecuniarum est prodigalitas et illiberalitas : quæ duo vitia circa pecunias secundum quod ad usus donationis veniunt, sunt superabundantiæ et defectus, licet differenter. Quia illiberalitatem semper copulamus magis studentibus quam oportet circa pecunias ad habendum, silicet ad lucrandum.

3.

Prodigalitatem interdum communicamus aliis vitiis.

Prodigalitatem autem non semper copulamus emittentibus vel dilapidantibus pecunias, sed quandoque inferimus complectendo eam intemperatis hominibus. *Inferre* autem dico, quando unum vitium alii ingerimus quod est causa ipsius, sicut ebrietati inferimus emptionem vini. *Copulare* autem vocamus, quando unus et idem actus qui est cum difformitate principalis vitii, alterius vitii habet difformitatem sibi conjunctam et subservientem, sicut qui de furto scortum solvit et appretiatur. Sic enim inferimus et complectimur prodigalitatem intemperantiæ : quia eos qui consumunt res et expendunt in incontinentiam et in intemperantiam luxuriose vivendo cum meretricibus, vo-

camus *prodigos*. Propter quod et taliter prodigi pravissimi esse videntur : eo quod non unam sed multas habent malitias multorum vitiorum. Usuras enim agunt, furantur, fraudant, et undecumque lucrantur ut incontinentiam agant.

4. Qui ita vivunt multis addicti vitiis, non proprie vocantur prodigi.

Non tamen proprie isti appellantur prodigi : quia secundum rationem nominis prodigus esse vult, qui unum solum finale aliquod malum habet : et hoc est corrumpere sive dilapidare substantiam. Cujus ratio est, quia prodigus est, qui proprie propter seipsum in quantum prodigus, perditus est in substantia quæ *facultas* dicitur, et ad sustentationem esse naturæ est ordinata. Talis enim substantiæ corruptio, sine qua substantia hominis in esse non conservatur, corruptio proprie substantiæ dicitur : eo quod vivere quod in omnibus viventibus substantiale est esse, non est nisi per illas substantias quæ hominis dicuntur esse facultates : quamvis facultates dicantur in quantum facilis potestas per eas est faciendi quod quilibet vult. *Substantiæ* autem vocantur, in quantum conservatio substantiæ hominis in eis consistit.

Voluntas a fine accipit speciem.

Ut hoc autem evidentius intelligatur, intelligendum est quod omnis voluntas ab ultimo volito quod finis ipsius est, et speciem accipit et nomen : alia autem quæ ad hoc requirit voluntas, in ipsa sunt sicut dispositiones et non sicut formæ perfectivæ. Quamvis igitur in virtutibus et vitiis quæ voluntates sunt, aliquando instrumentaliter disponantur : quædam tamen hæc non conferunt formam vitiis vel virtutibus, sed sunt illata vel copulata ad alium finem quemdam consequendum. Et ideo qui dilapidat substantiam ut luxurietur et in consortio luxuriantium vivat, non proprie prodigus, sed *luxuriosus* vocatur. Luxuriæ enim in talibus ancillariter deservit prodigalitas : et si luxuriose sine prodigalitate vivere posset, prodigus utique non esset. Contingit autem hoc duobus modis, scilicet per causam et per relationem ad finem. Per causam quidem, sicut prodigus fur efficitur, vel latro, vel mendax : quod causatur a prodigalitate ut dare habeat. In ordine autem ad finem, sicut quando prodigus efficitur incontinens : quia sine prodigalitate vitium incontinentiæ non exercetur. Quod igitur diximus, quod prodigalitas vult esse unum simplex malum, de malo finali intelligimus, et non de his quæ dispositive ordinantur ad ipsum.

CAPUT II.

Qualiter circa usum pecuniæ sit liberalitas et opposita vitia ?

Sicut autem diximus, liberalitas est 5.
circa usum exteriorum bonorum, quorum Libera optime ... tur divit...
dignitas pecunia mensuratur, et opposita vitia. Usus enim est aliquorum relatio et ordinatio ad aliud quod per illa intendit obtineri : propter quod usus proprie exteriorum bonorum est, quæ instrumentaliter ad fines voluntatum nostrarum deserviunt. Quorum autem est utilitas aliqua hoc modo dicta, his contingit uti et bene et male. Referentes enim hæc ad bonum finem voluntatis et honestos, bene utimur : ad malos autem referendo, male utimur. De numero autem talium usualium sunt divitiæ, quas in ante habitis pecunias communi nomine appellavimus, eo quod sufficientiam promittunt ad omne quod volumus. Propter quod a sapiente dicitur, quod

pecuniæ obediunt omnia [1]. Circa usum igitur pecuniarum cum sit sic difficile et bonum, et malum illi oppositum, contingit esse ordinatum. Ordinatus autem non potest esse nisi per virtutem concupiscentiam ponentem in optimo. Unoquoque enim usuali circa singula utilia optime utitur ille solus, qui circa singula habet virtutem, quæ opus bonum reddit et operantem bonum facit. Ergo et divitiis utitur optime, qui habet circa pecuniam virtutem secundum quod ad usum refertur. Cum enim omne bonum secundum actum substantialem suum communicativum sui sit, et diffusivum boni quod est fortunæ secundum quod ad usum refertur, secundum aliquem modum erit attributus iste actus : communicatio autem est diffusio in alterum. Primus ergo actus boni facultatum erit diffusio in alterum : et virtus ipsius erit in hoc secundum quod optime diffunditur. Hoc autem diximus esse liberalitatem. Communicatio ergo hujus propria liberalis est. Pecuniarum autem sic dictarum proprius usus est sumptus quem expensam vocamus, et datio donorum secundum quod donum diffinitur ab Aristotele in *Topicis* [2], quod « donum est donatio irreddibilis, in qua donans non delectatur nisi in donatum esse. » Quamvis enim circa pecunias sit acceptio et quodcumque lucrum acquirendum et custodia acquisiti et acceptio, non ad usum, sed ad possessionem magis referuntur. Usus enim omnis ad alterum refertur et non ad seipsum.

3. [margin: ...is est ...lis da... ...um ac... ...unde ...tet. et ...ecipe... ...de non ...rtet.]

Et quia liberalis est circa usum, magis est circa dare quam circa accipere. Aliqualiter tamen est circa accipere : liberalem enim convenit accipere unde oportet, et non accipere unde non oportet. Adhuc autem omnis virtutis proprium est magis benefacere quam bene pati : operari enim est per modum vigiliæ : pati autem per modum somni, secundum quod patiens quiescit in alterius actione : quiescit enim patiens quando consequitur actum agentis. Quamvis ergo utrumque sit finis habitus, acceptio autem per modum habitus est, et datio per modum actionis : eo quod acceptio facultatem ministrat, cujus facultatis propria operatio datio est. Liberalitas igitur potius per dationem quam per acceptionem determinatur. Adhuc in virtutibus animæ fere nihil est quod non simul sit duorum vel amborum finium, sicut medicina sanorum et ægrorum, et logica probabilis et improbabilis, et in aliis est similiter : tamen in his unum est tamquam finis, et alterum tamquam ordinatum ad finem. Medicina enim sanitatis est ut finis : ægritudinis autem non est nisi sicut ejus quod est ad finem : etsi debeat determinari per diffinitionem, per finem determinatur, et non propter negationem contrarii : quia negatio non certificat nisi per affirmationem : sicut cum dicimus quod medicina est ars inductiva sanitatis, et non dicimus quod sit non inductiva infirmitatis. Similiter igitur virtutis cujuslibet erit magis propria bona operari, quam turpia non operari. Per acceptionem autem liberalis est non turpis et non turpe operans. Per dationem autem est bonus et bona operans. Magis igitur determinatur per dationem quam per acceptionem. Non enim immanifestum est, quia ad dationem secundum quod datio, est beneficium : quia dare secundum quod dare, est benefacere quoddam et quoddam bene operari. Ad sumptionem autem secundum quod sumptio est quodcumque lucrum, primo quidem sequitur bene pati, et consequenter non turpe operari : male enim accipiens, turpe operatur : et ideo ejusdem moris non possunt esse bene pati in accipiendo, et turpe operari in

[margin: ...ratio]

[1] Eccles. x, 19.

[2] Aristoteles, In IV Topic., cap. 1.

lucrando : bene patiens igitur nihil turpe est operans in accipiendo, quia tunc bene pati et nihil turpe operari secundarium est : et circa ipsum usus pecuniæ non est liberalitas, quæ in usu pecuniæ est, non ab acceptione, sed a datione pecuniæ est.

Secunda ratio

Hujus et alia ratio est, quia cum omnis virtus gratiosa sit in hoc quod laudabilium bonorum est, in quocumque magis grata est, per illud magis determinatur. Gratia autem et laus magis dantur liberali in datione quam in acceptione : magis igitur determinatur per dationem.

Tertia ratio.

Tertia autem ratio est, quia cum omnis virtus sit circa difficile, magis determinari habet per difficilius sui quam per facilius. Facilius autem est non accipere turpiter quam dare : eo quod in omnibus magis difficile est quod suum est emittere et communicare in alium, et minus hoc potest quam quod alienum non accipiat. Datio autem est emissio et communicatio proprii. Acceptio autem licita est non operatio turpis : magis ergo determinatur liberalitas per dationem quam per acceptionem.

Quarta ratio.

Quarta ad idem ratio est, quia liberales dicuntur communiter et laudantur qui dant : qui autem non turpiter accipiunt, non semper laudantur laude quæ referatur in liberalitatem, sed nihilominus laudantur laude quæ refertur in justitiam : quia scilicet non turpiter accipiens, nulli injuriosus est : et ideo liberalitas potius per dare, quam per non turpiter accipere determinatur. Quinimo in accipiendo neque multum laudantur, neque omnino laudabiles sunt *Non multum* dico, quia non magnæ virtutis est non turpiter accipere. Neque universaliter loquendo ab illicitis abstinere magnæ virtutis est. *Omnino* autem dicimus, quia laus ejus non est simplicis liberalitatis, sed magis refertur ad formam justitiæ.

Quinta ratio.

Quinta ratio est, quia cum omnis virtus sit amabile quoddam bonum propter seipsum liberalis magis laudatur in dando quam in accipiendo. Sicut enim ipse amor communicativus et transitivus esse vult, sic circa illud est quod maxime est communicativum. Datio autem communicativa est, et non acceptio. Ad dationem igitur maxime determinatur liberalitas.

Liber maxi omni studi rum a tur

Ex hoc ulterius sequitur, quod liberales inter omnes virtuosos magis amantur : quia ex ipso actu virtutis utiles sunt. Utiles autem sunt in datione, et non in acceptione. Liberalitas igitur in usu eorum est, quibus contingit uti et bene et male. Propter hoc quod dicitur in Marci Tullii *Topicis,* et etiam Eustratius : « Non est consequens, quod cujus usus bonum sit, quod et ipsum bonum sit : et e converso, quod bonum est, quod ejus usus bonus sit. Et in contrario, quod cujus usus malus sit, ipsum quoque malum sit : et e converso, quod si aliquid malum est, ejus usus malum sit. » Et multa inconvenientia inducit si hoc concedatur : sequitur enim, quod bonum malum sit, et quod malum bonum sit : quia contingit bono male uti, et malo bene. Adhuc autem dicit, quod non sequitur, si cujus usus malus est, quod ipsum non bonum sit : boni enim usus aliquando malus est : et tamen ipsum neque malum, neque non bonum est. Adhuc autem Athenienses male usi sunt Socrate, veneno cicutæ interficientes eum : tamen non sequitur quod Socrates malus vel non bonus fuerit. Similiter Occeon tyrannus pessime utebatur Anaxdacho, et tamen Anaxdachus neque malus, neque non bonus fuit, sed optimus. Ita fuit de Zenone et multis aliis.

Intelligendum etiam est, quod est alius usus utentis, et alius rei utilis. Et de usu rei utilis substantiali bene tenent consequentiæ quas dicit Marcus Tullius. De usu autem utentis non tenent, sicut dicit Eustratius. Adhuc attendendum est, quod quando dicimus quod liberalitas circa usum eorum est quæ ad aliud referuntur, dupliciter est relatio ad alterum, instrumentalis scilicet, et essentialis. Et

circa ea quæ instrumentaliter ad aliquid referuntur secundum quod in usum veniunt, liberalitas est. Circa ea autem quæ essentialiter et secundum proprias diffinitiones ad aliud quod finis voluntatis est, referuntur, sicut virtus refertur ad operationem, non est liberalitas. Et ideo liberalitas non est circa virtutes, neque circa usum virtutum. Amici autem et potentatus in urbanitatibus et dignitates non omnino instrumentaliter referuntur ad aliud : eo quod super virtutem fundatur amicitia sicut super propriam causam, et propter virtutem confertur potentatus : et ideo non circa illa liberalitas est, licet usus eorum ad aliud referatur.

CAPUT III.

De proprio actu liberalitatis.

Liberalitatis autem actus est considerandus ex tribus, scilicet quod bonus et
7 ralis dat ia honestatis.
bene sit, et boni gratia factus, et quod delectabilis sit et non tristis. Hoc autem probatur quia omnes operationes quæ sunt secundum virtutem, sunt bonæ et bene. Virtus enim dat bonum esse operationi, et modus virtutis dat bene. Operatio igitur liberalitatis erit bona et bene in eo quod virtus est.

Adhuc, sicut diximus in secundo, bene virtutis est quod est eligens et eligens propter hoc. Omnis gitur operatio virtutis gratia boni est quod est in ipsa virtute. Diximus autem jam in ante habitis, quod amabilior virtutum liberalitas est. Ergo liberalitas gratia boni est, et non gratia alicujus utilitatis vel delectationis adjunctæ. Propter quod epigramma condemnavimus in primo libro, quia felicitatem delectationem dixit habere adjunctam apud Delos insulam. Quamvis enim Eustratius dicat fortitudinem esse magis amabilem in eo quod aliquando liberativa est patriæ : tamen amabilitas fortitudinis non determinatur per operationem boni, sed potius per repulsionem contrarii. Amabilitas autem liberalitatis directe per operationem est boni. Liberalitas igitur dabit boni gratia.

Et recte. Dabit enim quibus oportet, 8. Dat recte.
et quando oportet, et quæcumque omnia et alia observabit.

Quæcumque sicut circumstantiæ se- 9.
quuntur ad rectam dationem, hæc operabitur delectabiliter et sine tristitia. De- Delectabiliter, vel saltem sine tristitia.
lectabiliter quidem contingendo finem boni quod intendit : sine tristitia autem referendo difficultatem sumptam ad finem boni quod intendit : hæc enim facit in sumptibus et non in tristari. Quod enim secundum virtutem est operatum, delectabile est, vel non triste, vel etiam nequaquam triste. Delectabile quidem, in quantum ultima convenientia conveniens desiderio. Non triste autem in se, quia quamvis difficile sit, difficultas non attenditur ab operante. Nequaquam autem triste, quando difficultas ad finis delectationem comparatur. Sic igitur dans liberalis est. Qui autem dat quibus non oportet, vel qui non boni liberalitatis gratia dat, sed propter quamdam aliam causam, scilicet ut recipiat majora, vel ut ametur, vel laudetur ab aliis, non liberalis est, sed alius quis aliqua qualitate vitii vel virtutis dispositus : dicitur enim vel gloriosus, vel forte cupidus, et non liberalis. Talis enim procedo

magis eligeret pecunias retinere quam bonum quod est in operatione dationis, si sine datione vel laudem vel gratiam posset adipisci. Hoc autem non est propium liberalis, sed potius dare boni gratia, ita quod nihil intendit nisi bonum quod est in datione communicationis.

10. *Liberalis non accipit unde non oportet.* Liberalis etiam est accipere quod det, sed non accipere unde non oportet. Accipere enim unde non oportet, est acceptio ejus qui honorat pecunias et diligit ad possidendum. Liberalitas autem pecunias non honorat, nec diligit, sed utitur ad donationem : propter quod liberalis proprium est quod non sit pecuniæ alienorum : petere enim aliena non competit benefactivo, cujus tota intentio est aliis benefacere. Tale autem benefactoris non est velle faciliter, ut sibi bene fiat ab alio. *Faciliter* autem diximus : quia forte ab amico honoratur et multum inductus aliquando accipit beneficium, sed hoc pro recompensatione non accipit donationis, sed in amicitiæ signum.

11. *Sed accipit unde oportet.* Liberalis igitur accipit unde oportet, puta a propriis possessionibus. Proprias autem possessiones diximus, non tantum ex parte rei possessæ, sed quæ decent possidentem honestate clara : et illæ sunt quæ nec turpi lucro, nec illicitæ voluntates sunt. Proprias autem possessiones liberalis non accipit ut bonum sibi vel simpliciter, sed potius ut habeat dare.

12. *Non negligit sua.* Non tamen propter hoc non curabit propria : quinimo diligenter procurat ea : sed hoc totum refertur ad hoc ut dare habeat quibus oportet, et quando, et ubi, et in quantum.

13. *Sic excedit in dando, ut sibi pauciora relinquat.* Et quamvis sit circa accipere et dare, tamen magis est circa dare : et tantum plus placet ei donatio, quantum vehementer superabundat in donatione ut sibiipsi in possessione relinquat minora. Et hoc est ideo, quia liberalis proprium est non respicere ad seipsum ut sibiipsi bona procuret, sed totum referre ad donationem.

Hoc autem quod dicimus sibiipsi minora relinquere, nemo sic intelligat quod sibi subtrahat necessaria vitæ. Hoc enim esset contra ordinem naturæ, nec posset esse operatio virtutis : cum virtus sit in modum naturæ consentaneus non rationi habitus. Sed potius sicut natura de superfluo sibi operatur alterius constitutionem qui sibi similis est in specie, hoc enim fit de superfluo nutrimenti : ita facit et virtus liberalitatis. Sed distinguendum est. Substantia enim liberalis tripliciter est. Est enim necessarium vitæ : et est necessarium domus sive familiæ, quod quidam vocant necessarium personæ, secundum quod persona dicit gradum dignitatis in homine, ad quem pertinet familiæ regimen et gubernatio et providentia secundum modum honestatis et decentiæ in quo est. Magis enim debetur personæ majori, et minus minori. Et de utroque istorum necessariorum oportet non dare : quoniam determinati sunt quibus oportet hæc dare et quantum et quando : nec possunt hæc deviari ad alienos. Liberalis igitur liberalis dicitur secundum substantiæ facultatem in superfluo, scilicet sibi et familiæ, sive illud superfluum sit multum, sive parum. Non enim in multitudine datorum consistit liberalitas, sed potius in habitu, hoc est, in facultate dantis, sive in quantitate rei habitæ : quæ si multa sit, multa dat : si pauca, hæc ipsa studet impartiri. Si enim voluntas prompta est ad dandum, secundum hoc quod habet in bonis vel habere potest, accepta est. Quod et Cato dicit in *Ethica* sua :

Substant[…] liberalis triplex.

Exiguum munus cum dat tibi pauper amicus,
Accipito placide.

Liberalis igitur proprium est dare, et quantitatem donorum proportionare ad suæ substantiæ facultatem.

CAPUT IV.

Quis liberalior sit ex acquisitis vel ex hæreditate possessis divititis?

14. Nihil autem prohibet, qui minora dat, aliquando liberaliorem esse eo qui dat majora, si scilicet ille qui minora dat, a majoribus facultatibus faciat dationem.

(... vetat ...liorem ..., qui ... largi-...ur.)

15. Communiter tamen liberaliores esse videntur, qui accipiunt substantiam ex hæreditate ad se devolutam, quam illi qui possident eam proprio studio acquisitam. Et hoc est ideo, quia hæredes divitiarum nunquam experti sunt indigentiam : et ideo non multum curant supplere indigentiam quam non sunt experti. Qui autem ex lucro possident, præteritæ indigentiæ memores, timent de indigentia et semper retentivi sunt ne iterato indigentiam incurrant. Hujus autem alia causa est, quia naturale est unicuique opera sua diligere, quæ proprio labore parata sunt : sicut parentes suos natos diligunt etiamsi deformes sint, et poetæ propria diligunt poemata, et sic est in omnibus. Quia ergo peperit divitias, magis diligit eas quam qui accepit eas ad se aliunde devolutas. Et quod minus diligitur, citius datur. Heres igitur divitiarum magis dispositus est ad dandum, quam qui possidet eas ex lucro. Et hoc videtur velle Ovidius dicens :

(...s libe-...s esse ...nt qui ...ompa-...nt sibi ...ltates, ...b aliis ...erunt.)

Non minor est vi tus, quam quærere, parta
[tueri

16 Ditari autem liberalem non est facile : eo quod ex intentione nec acceptivus est, nec custoditivus est pecuniæ sed potius ex intentione est emissivus, sive per sumptus, sive per donationes : nec honorat divitias propter ipsas divitias, sed utitur eis gratia donationis. Et ex hoc accidit quod in liberalibus maxime consuevit accusari fortuna, quod cæca sit, nec sciat quibus dare oportet : quia his qui maxime digni sunt et communicativi suorum, divitias non dat, et nequaquam ditantur : sua autem non communicantes superditantur quamvis hoc non contingat secundum fortunam. Non enim contingit irrationabiliter. Rationabile enim est quod pecunias habere non possit cumulatas, qui non curat ad habendum, sed potius ad emittendum : quemadmodum nec in aliis : quia qui non curat habere sanitatem, sanitatem non habebit. Et quamvis propria non curet ad possidendum, sed totam intentionem habeat ad dandum : non tamen dabit quibus non oportet, nec quando non oportet nec quæcumque sunt alia talia circumstantiarum. Nullam enim illarum omittit : si enim sic daret, non operaretur secundum liberalitatem : consumens etiam facultates in quæ non oportet, postea non haberet consumere in quæ oportet. Liberalis igitur in dando est quibus oportet : et etiam indecens datio non competit liberali.

(Liberalem esse divitem non est facile.)

17. Qui autem superabundat in dando, prodigus vocatur : propter quod tyrannos qui multa expendunt in satellites [illegible]

([illegible] ...a sicut pro-...dici.)

alios deprædantes, et ex hac præda divitias cibi facientes, non dicimus prodigos. Multitudo enim possessionis acquisitæ non facile videtur superabundare cum dationibus et cum sumptionibus expensarum factarum a prodigo. Tyrannus autem ex multorum oppressionibus divitias sibi parans, per dona et sumptus quæ facit, possessionis quærit superabundantiam.

18. *Liberalis dabit quibus oportet et quod oportet, tam in parvis quam in magnis, et cum voluptate : et accipiet unde oportet et quod oportet.*

Ex omnibus his colligitur, quod liberalitas est medietas, et virtus existens circa pecuniarum dationem et sumptionem : et quia liberalis dabit et expendet in quæ oportet, et quæcumque oportet, et quod similiter est in parvis et magnis datis, et quod dat delectabiliter vel sine tristitia dabit, et boni gratia, quod est scilicet bonum honestatis, et libera datione. Propter quod dicit Eustratius, quod non graviter dabit, nec suam prædicans donationem : quia gloriam et honorem per donationem non venatur. Neque dabit coram testibus, quia non dat venatione majoris lucri. Nec dat propter timorem, quia talis datio non est liberalis. Liberalis etiam accipiet unde oportet, et quæcumque oportet : sed hoc non facit propter pecuniam quam appetit ut bonam, vel bonam sibi : nec facit hoc ut non injustus videatur, vel sit : quemadmodum Plato ait « in urbanitatibus, quoniam homines de justitia posuerunt leges, non gratia ejus quod est injusta facere, sed timore ejus quod est non injusta pati. » Quamvis enim hoc in legibus observetur, tamen virtus ad hoc non determinatur, sed potius ad bonum et bene facere determinatur primo et principaliter, consequenter autem ad nihil turpe committere. Accipiet igitur liberalis unde oportet, non ut non injustus vel non turpis sit, sed ut honestus et clarus sit in datione. Cum enim virtus liberalitatis circa ambo sit medietas quædam, utrumque istorum, scilicet accipere et dare, liberalis faciet ut oportet. Decentem enim dationem decens sequitur acceptio : nec ad unum morem honestatis vel turpitudinis referri potest indecens acceptio et decens datio. Secundum morem ergo indecens acceptio, contraria est decenti dationi : unde dationes et acceptiones secundum morem honesti consequentes simul sunt in liberali. Contrariæ autem secundum morem acceptiones et dationes, manifestum est quod non possunt simul esse in ipso. Quia quamvis datio et acceptio non sint contrariæ secundum formas : tamen indecens acceptio et decens datio, vel e contrario indecens datio et decens acceptio, modum contrariorum habent in hoc quod in eodem subjecto secundum unum et eumdem morem esse non possunt.

CAPUT V.

De comparatione liberalis ad accipere et dare.

Quamvis autem sic liberalis sit, qui dat et accipit ut oportet : tamen si aliquando per aliquas causas emergentes contingat ipsum expendere quod est præter opportunum, nec esset expendendum si causa emergens non urgeret, tristabitur, sed moderate et ut oportet : quia et tristatur et delectatur ut oportet. Virtutis enim moralis, sicut sæpe diximus, et delectari et tristari est in quibus oportet et ut oportet. 19.

20. Et quia liberalis bene communicativus est in pecuniis, sine magna gravitate potest injusta pati in damnis et expensis quas præter opportunum facere compellitur. Hujus autem causa est, quia pecunias non honorat, et ideo damna parum ponderat : et magis gravatur si aliquando non consumpsit, quod secundum rationem honestatis oporteat expendere, et retentum est : quam tristetur vel gravetur, quod consumpsit hoc, vel expendit quod secundum rationem honestatis non erat opportunum expendere. Propter quod non curat placere Simonidi, qui dixit « quod tristandum esset homini, quia operatus est aliquid quod non erat opportunum : non esse autem tristandum de hoc quod non operatus esset, quod erat opportunum operari. » Hæc enim sententia non est vera : quia liberalis plus tristatur in hoc quod opportunum non fecit, quam quod non opportunum expendit. Iste autem Simonides Meladius cognominatus est, eo quod melodias faciebat. Fuit autem Poeta lyricus qui alio nomine vocabatur Melliscos quasi *mel miscens* propter delectabilem sonum melodiarum. Hunc dicunt adinvenisse artem memorandi [1], et longas litteras quæ *capitales* dicuntur. Adinvenit etiam duplicationes litterarum, sicut quas duplices vocamus consonantes, sicut est x. Is lyræ tertium addidit sonum. Scripsit autem dorico sermone facta Symbasi [2], et Darii regum, et rexit navale bellum. Amator autem fuit pecuniæ : et ideo dixit quod non erat tristandum quando non fecit aliquis quod erat opportunum facere in datione. Prodigus autem in omnibus his peccat, nec delectatur in quibus oportet, neque ut oportet, neque tristatur ut oportet. Hoc autem erit procedentibus nobis ad sequentia magis manifestum.

...ralis in ...s pecuniis se ...em præstat.

CAPUT VI.

De prodigalitate.

21. In præcedentibus autem dictum est, quoniam liberalitatis quæ medietas est, superabundantiæ et defectus sunt prodigalitas et illiberalitas, et in duobus, in datione scilicet, et in sumptione. Dationem autem in communi accipimus pro sumptibus expensarum, et datione donorum. Sumptus enim expensarum rationabiliter ponimus in dationem, quia tam expensa quam donatio in emittendo pecunias est. Prodigalitas quidem igitur abundat in dando et non in accipiendo, sed deficit in accipiendo. Illiberalitas autem in dando quidem deficit, in accipiendo vero abundat, et acceptione abundat etiam in parvis.

Prodigalitas et illiberalitas quo modo sunt contraria ?

Contraria igitur sunt illiberalitas et prodigalitas secundum morem, quamvis contrariorum quæ sunt in moribus, non sit modus aliorum contrariorum. Alia enim contraria secundum formas contraria sunt, et propter hoc quod maxime a se distant, simplicia et impermixta sunt : et media quæ in ipsis, per rationem extremorum determinantur : hoc autem nihil talium est in moribus : contra enim se invicem participant, et extrema constituuntur a medio per recessum. Medium autem non constituitur ab ex-

[1] Vide in Congestorio artis memorativæ.

[2] Alias [illegible]

tremis, nec extrema in ultimo distant : quia ultimum in talibus non est. Quodlibet enim malum est infinitum. Nihil enim adeo est malum, quod pejus esse non possit : propter quod infiniti habet modum. Quia infinitum est, cujus partes accipienti semper est aliquid extra accipere secundum potentias : propter quod malum et bonum in moribus in nullo uno genere poni possunt. Nunquam enim poni potest ex una simplici natura generis et una differentia constitui bonum vel malum in moribus. Propter quod et prodigus et illiberalis et liberalis in accipiendo et dando est tamquam in duabus formis non reducibilibus ad unam essentiam simplicem generis, sed potius reducilibus tantum ad unum morem. Similiter tam extrema quam media in moribus sunt, tam circa delectationes quam circa tristitias, quæ una essentia simpliciter esse non possunt : nec una determinatur per alteram sicut potentia ad actum, sed tantum referuntur ad unum morem.

Unde patet quod et liberalis et delectatur et tristatur in quibus oportet : et si indifferenter se haberet ad omnia, de nullo delectatus, et de nullo tristatus, potius fatuus quam virtuosus esset. Adhuc autem omnes operationes virtutum moralium sunt circa delectationes et tristitias. Passiones enim et præcipue delectationes et tristitiæ incitant et juvant ad operationes : propter quod si liberalis non delectaretur nec tristaretur, sequeretur quod non esset studiosus secundum virtutem.

Adhuc in præcedentibus ostensum est, quod ad bene virtutis parum facit scire : quod in solo judicio rationis est. Multum autem facit delectatio et tristitia in actu. Ex judicio enim rationis senes magis experti sunt quam juvenes, eo quod magis experti sunt circa operabilia. Ex delectatione autem in opere vel tristitia nihil probibet juvenem esse operabiliorem quam senem in quibusdam operationibus virtutum vel vitiorum.

Adhuc autem virtus habitus electivus est. Electio autem appetitus consiliativus. Appetitus autem omnis passio est vel non sine passione. Patet igitur quod virtus moralis circa passiones est tristitiarum vel delectationum : et ideo contraria ista in moribus per nullam unam communem rationem in aliquo genere uno poni possunt, sive sit generalissimum, sive subalternum. Sed sicut specialis modus doctrinæ est in hac scientia, qui modus aliis philosophiæ partibus non congruit : ita specialis modus est acceptionum generum et specierum. Et hoc forte est quod dicti Philosophus, quod bonum et malum non sunt in genere, sed genera aliorum existentia.

Proprium autem prodigalitatis est, quod prodigo non multum coaugentur ea quæ prodigalitatis sunt. Non enim facile est quod omnibus dare possit qui ex nulla parte accipit. Dantem enim omnibus velociter derelinquit substantia facultatum, ut postea dare non possit. Dant enim idiotis in quibus est nulla ratio quare accipiant : prodigi enim esse videntur qui omnibus tam dignis quam indignis dant. 22.

Exsuper tia in da et defect in accip do no multum prodigo sistun

CAPUT VII.

Qualiter prodigus melior est illiberali ?

3. igus arum r est ro. Taliter autem prodigus tripliciter melior est quam illiberalis, et ideo non parum melior est. Primo quidem, quia bene sanabilis est ab ætate. Ætas enim temporis periodus est, et secundum hoc quod relinquit in subjecto, ex motu cujus est mensura, facit distare a principio, et corruptionis causa est. Omne enim a suis principiis constituentibus distans, in via corruptionis est. Corruptio naturale desiderium inclinat ad supplendum indigentiam et ad necessaria retinenda, et per conseqnens quod retinenda non dentur : et hoc juvat prodigis. Ætatem autem dicimus eam quæ cum defectu est. Pueriiis enim ætas et juvenilis quæ ad emittendum incitant, non convenit ei qui habet facultates ad usum : propter quod in talibus pædagogi constituuntur. Sanabilis etiam est ab egestate fere propter eamdem causam. Superflua enim datio inducit egestatem : egestas autem inclinat desiderium ad suppletionem indigentiæ, et per consequens ut ea non dentur quæ opportune retineri possunt.

2 ra-). Per has enim causas ad medium potest venire : eo quod prodigus habet multa communia cum liberali, et maxime in hoc quod secundum intentionem dat, et non accipit. Neutrum autem ut oportet nec bene facit : et ideo sive per assuefactionem, sive per ætatem,sive per defectum, sive alia quacumque causa transmutatus accipiat hoc quod est ut oportet dare et bene, procul dubio erit liberalis. Propter quod etiam neque pravi, neque mali esse videntur prodigi secundum morem. Pravus enim non communicativus est, sed in seipso private consistens. Malus autem proprie boni corruptivus et injuriosus. Horum neutrum facit prodigus. Illiberalis autem semper cogitat sui destitutionem, et sollicitatur, quod prodigo nullo modo convenit : superabundat enim datione, et de acceptione non multum sollicitatur. Non enim cogitat de acceptione nisi in quantum materia dationis est. Videtur tamen insipientis esse operatio prodigi, eo quod dat non secundum substantiarum facultatem. Insipiens enim est, ut in *Almagesto* dicit Ptolemæus, qui suiipsius ignorat quantitatem sive facultatem. Secundum hunc igitur modum prodigus multum videtur melior esse illiberali.

Ergo etiam illiberali videtur esse melior, non tantum propter ea quæ dicta sunt, sed etiam propter hoc quod prodigus multos amat et in multos signum amoris ostendit. Philanthropia autem, hoc est, amor hominum, in bonis moribus commendatur. Illiberalis autem nullum amat, et in nullum signum amoris ostendit. Quomodo enim multos amaret, qui neque seipsum amat ? Ex nimia enim parcitate nec ipse bonis suis fruitur, et sibi ipsi nihil boni facit. Et hæc quidem dicta de prodigo dicta sunt, qui in simplici malo prodigalitatis consistit. Sunt tamen prodigorum qui quemadmodum dictum est, et in datione et inacceptione superabundant : accipiunt enim unde non oportet. Et secundum hoc quodammodo illiberales sunt, quia cum illiberali conveniunt. Acceptivi autem fiunt unde non oportet propter totam quidem intentionem velle consumere et dare : hoc autem, quia facile facere non possunt sine acceptione. Unde ubicumque acceptivi Tertia ratio.

fiunt. Dativos et non acceptivos cito et velociter derelinquunt substantiæ quæ facultatem tribuebant ad donandum : et ideo coguntur prodigi tribuere tam ex eo quod est aliunde quam de propriis possessionibus. Hujus autem et alia causa est : prodigus enim secundum morem pravus est : et in quantum pravus est, nihil curæ habet de bono honestatis. Propter timorem igitur turpitudinis ab indecenti acceptione non abstinet : et ideo prodigi undique et indifferenter accipiunt : dare enim ex tota intentione concupiscunt. Qualiter autem et unde dent, multum differt apud eos : quia facultatem aliquando non habent ex proprio : propter quod coguntur dare ab alieno et indecentes facere dationes.

Propter quod dationes prodigorum non sunt dationes liberalis. Dationes enim prodigi nec bene sunt nec boni gratia, neque sunt ut oportet, sed quando oportet indigere. Sicut histriones vel adulatores vel idiotas hos ditant donis suis, cum tamen moderatis et honestis secundum mores nihil utique darent. Adulatoribus vel blanditoribus vel secundum aliquam aliam voluptatem sibi placentibus, sicut sunt lenones, multa tribuunt.

Propter quod et multi eorum qui prodigi sunt, intemperati sunt vel fiunt. Qui enim facile consumentes sunt et dantes, facillime in intemperantias consumptivi fiunt tam ex natura quam ex more. Ex *natura* quidem, quia emittere et dare secundum naturæ inclinationem causantur ex calido propellente et spiritu ad exteriora virtutem vehente, et humido membra exteriora laxante, et ventosa membra distendente : ex quibus eisdem causatur intemperantia circa voluptatem. Ex *more* autem, quia dativus et consumptivus in multos per amorem in multis applicabilis est, et per applicationem delectari quærit in aliis. Delectatio autem hæc secundum intemperantiam est : et sic prodigus efficitur intemperatus. Cujus tamen et alia causa est, quia scilicet prodigus non ad bonum honestum vivit : et ideo timor turpitudinis non eum retrahit : propter quod facilius ad voluptates intemperantium declinant qui prodigi sunt. Prodigus enim quidem facilius inducibilis ad quaslibet inductas intemperantias transit. Totus enim in aliud vadit et se et suis : et ideo inducibilis est ad omnia quæ volunt hi qui secum sunt. Secundum naturam enim mollis corde est. Molle autem est quod cuilibet obedit tangenti.

Si autem prodigus studio potiatur, 24.
procul dubio in medium veniet et in id quod oportet. Circa idem enim est circa quod liberalis et symbolum habet in ipso. Symbolum autem habentium facillima est transmutatio secundum naturam.

Prodig... cura ad... bita ad ... dium de... niet.

CAPUT VIII.

De illiberalitate quæ plus opponitur liberalitati quam prodigalitas.

Illiberalitas autem insanabilis est tam 25.
ætate quam defectu, et etiam more. Ætate quidem et defectu, quia omnis senectus et omnis impotentia videtur illiberales facere, ex hoc quod inclinat desiderium ad indigentiæ suppletionem. Unde illiberalitas magis connaturalis est hominibus quam prodigalitas. Naturale enim est indigentiæ appetere suppletionem. Cujus signum est, quod multo plures sunt amatores pecuniarum : quod non esse posset, nisi appetitus impletio-

Avaritia ... curabil... est.

nis indigentiæ ex communi natura quæ in omnibus est, omnes sequeretur. Quod autem naturale est, difficile transmutatur. Unde Horatius :

Naturam licet expellas furca, tamen usque re-
[curret[1].

Illiberalitas autem in multum se extendit per hoc quod in multis est et multiformis. Multi enim modi videntur illiberalitatis esse. In duobus enim est, scilicet in defectu dationis, et superabundantia acceptionis. Nulli enim dat et undecumque accipit, et in utroque valde multos habet modos : et ideo non omnibus integra advenit. Ita quod unus et idem secundum omnes modos illiberalitatis illiberalis sit : sed quandoque dividitur, ita quod quidam illiberalium in accipiendo superabundant, undecumque accipientes nihil cogitantes de datione. Et quidam in datione deficiunt, non ita curantes de acceptione. Omnes enim qui a privatione donationis nominantur, talibus appellationibus significant se dationes accipere : puta parci, tenaces, kimbiles. Omnes enim isti ipso nomine suo datione deficiunt. Aliena autem secundum suum nomen non appetunt, nec accipere volunt. *Parci* enim dicuntur qui in custodiendo se a datione superabundant. *Tenaces* autem dicuntur a vix dando, et cum difficultate et tristitia , et illi sunt, qui retractis manibus dant, et non liberaliter manus extendunt in dando. *Kimbiles* autem qui vi moventur ad dationem et parva computant : propter quod *kimbi noxistæ* vocantur, quod sonat cymini venditores et computatores[2]: eo quod genera cymini ad numerum computata potius vendant quam donent. Tales sunt et Ginifones et Symphi Græce vocati. *Ginifones* enim parva expendunt. *Symphi* autem parva donant. Quod autem liberales taliter dicti, non acceptivi sint, licet multis de causis fiat, tamen frequentius fit propter duas. Quidam enim ipsorum non dare se dicunt propter reverentiam et moderantiam timoris turpium, quæ incurrerent si datione superabundarent. Videntur enim dicere quod sua diligenter custodiant et non dent, ut non aliquando dantes aliquid turpe cogantur operari in lucrando : et de numero horum est cymini venditor, et omnis talis qui parvissima convertit in lucrum[3]. Omnis autem taliter illiberalis dictus, nominatus est a superabundantia retentionis : ad quod consequens est nulli utique dare.

...ritia ...s ha- ...odos.

Quidam autem illiberalium rursus abstinent ab acceptione alienorum, non quidem propter hoc quin acciperent, sed quia timorem habent : quia vident quod non facile est secundum humanam communicationem accipere ea quæ sunt aliorum, et eumdem sua non aliis communicare. Et ideo placet eis neque dare, neque accipere, ne per acceptionem ab aliis ad dationem obligentur. Propter quod etiam quando dant, in ira dant, et cum distensione quasi angustiæ : et ideo *micrologi* vocantur, hoc est, in parvis donis imperantes. Taliter igitur et talibus modis illiberales in defectu dationis dicti determinantur.

Quidam autem illiberalium rursus secundum acceptionem superabundant, undique accipiendo , et omne quod ex quacumque causa accipi potest : puta illiberales qui in hoc illiberales dicuntur, quod penitus illiberales et inhonestas operationes propter lucrum sunt operantes, sicut est de meretricio pasci vel circulatorum deceptione, et omnes tales. Similiter autem et usurarii, sive in parvo sint usurarii, sive in multo, sive etiam

[1] Horat. Epist. I, 24.

[2] Cyminum vel cuminum, gallice *cumin*.

[3] Vide Erasmi adagia.

parva in sortibus in multa commutent. Usuris enim damnificare vel opprimere proximum, liberalis animi non est proprium. Omnes enim isti accipiunt unde non oportet, lucrum præponentes animi liberalis honestati. In omnibus autem his unum commune apparet, quod est finis voluntatis eorum, et hoc est turpis lucratio. Omnes enim isti gratia lucri et etiam parvi lucri, opprobria sustinent exprobrantium, lucrum timori turpitudinis præhonorantes, et ideo illiberales sunt.

Eos autem qui magna accipiunt unde non oportet, neque quæ oportet violentias inferentes, non dicimus illiberales. Pravi enim sunt illi majori pravitate quam illiberalis sit. Puta *tyrannos* dicimus eos qui sunt civitates desolantes et sacra deprædantes, et hos vel perniciocios, vel impios, vel injustos. Perniciosos quidem in quantum nocivi sunt, injurias aliis inferentes. Impios autem, sicut benevolentiæ in deos et unum bonum oblitos. Injustos vero, in quantum lucra propria, damna faciunt aliorum. Illiberalis enim adhuc se non extendit ex parvitate cordis quod magna aggredi non audet, eo quod virili animo destitututus est.

26. Aleator autem qui ab amicis lucrari quærit, quibus magis dari oportet : et mortuorum spoliator qui Græce νεκροκλέπτης vocatur a νεκρός quod est *mortuus*, et κλέπτω, εις, quod est *furor, furaris*. Similiter et latro qui in parvo et in occulto furatur, qui Grœce μικροδέπται, hoc est, *parvi fures* vocantur. Latine vero *fures* dicuntur : fur enim est qui *in furno*, hoc est, in nigro rem contrectat alienam invito domino. Tales et omnes similes de numero illiberalium sunt. Aleator quidem qui ab his quibus dare oportebat, lucrari quærit. Νεκροκλέπτης vero qui destituti et invirilis animi est, lucrum quærit de spoliis mortuorum. Similiter et fur destituti animi est, in furno ex alieno quærit lucrum. Dictum est autem in præcedentibus, quantum illiberalitas invirilis est. Omnes autem isti turpes lucratores sunt : lucri enim gratia negotiantur et opprobria sustinent : et quidem illorum maxima pericula subeunt lucri gratia, sicut fures et spoliatores mortuorum qui vitam ponunt in periculo. Quidam autem eorum, sicut aleatores, et circulatores, et in aliis ludis lucrum quærentes, ab amicis lucrantur quibus dare oportebat : utrique tamen istorum in hoc conveniunt quod turpes lucratores sunt, lucrari volentes unde non oportet. Omnes enim tales sumptiones illiberales sunt. Quæ autem differentia horum sit, et utrum in his transferatur vel non transferatur dominium, non est præsentis intentionis determinare. Hoc enim pertinet ad legem positivam.

Aleator, fur et latro, illiberales sunt.

Ex omnibus igitur quæ dicta sunt, patet quod illiberalitas liberalitati magis est contraria quam prodigalitas : eo quod in pluribus convenit prodigus cum liberali quam illiberalis. Patet etiam quod illiberalitas magis malum est quam prodigalitas, eo quod unus est sanabilis. Et quod homines magis et frequentius peccant secundum illiberalitatem quam secundum prodigalitatem. De *liberalitate* quidem igitur et oppositis vitiis tanta dicta sint. 27.

Avaritia magis liberalitati contraria est quam prodigalitas.

CAPUT IX.

Quod consequens est tractare de magnificentia, et quid sit magnificentia?

3. [gnifi-/cen-/nter/ali-/cen-/n.] Videbitur autem utique consequens esse etiam de magnificentia pertransire. In omni enim ista doctrina potius figuralis transitus est quam subtilis pertractatio veritatis. Consequens autem est ideo, quia etiam magnificentia sicut liberalitas videtur esse circa pecunias quædam virtus ordinativa passionum et operationum. Passionum quidem, sicut cupiditatis, et delectationum, et tristitiarum. Operationum vero, sicut sumptuum, et donationum. Circa pecunias igitur est, non quemadmodum liberalitas quæ se extendit circa omnes quæ sunt in pecuniis operationes indifferenter. Sed magnificentia est solum circa sumptuosas pecunias in sumptibus et donationibus.

[cen-/erat/ita-/gni-] In his enim superexcellit liberalitatem magnitudine sumptuum et donationum, quemadmodum nomen ipsum significat. In Græco enim quod nos magnificentiam diximus, μεγαλοπρέπεια vocatur quod sonat *magnorum versio*. Magnificus enim semper magna versat in corde, ad sumptum et donationes pertinentia : unde magnificientia sive μεγαλοπρέπεια decens sumptuositas est in magnitudine et solemnitate negotiorum et eorum a quibus vel circa quos aguntur negotia.

Et quamvis ex dictis videatur quod magnificentia quædam sit liberalitas, et quod ex additione se habeat ad liberalitatem : tamen sciendum est quod magnificentia secundum suam substantiam et diffinitionem in toto differt a liberalitate. Omnia enim hujusmodi quæ in actibus, passionibus, et habitibus animæ determinantur, finibus differunt secundum quod sunt fines voluntatis. Aliud autem movet in magnifico, et aliud in liberali. In liberali enim non movet nisi gratuita communicatio suorum. In magnifico autem non, sed potius magnum decens expendentem et cum circa quem fit expensam. [Magnificentia et liberalitas differunt.]

Adhuc autem etiam in republica quædam sunt publica, et quædam privata. Inter privata autem quædam omnia sunt privata, et quædam ita privata quod habent modum publicorum. Publica sunt, sicut navalis belli ordinatio, exercitus expeditio, legatorum missio, et hujusmodi quæ nullam privatam tangunt personam, sed potius orbis vel provinciæ statum tangunt et honorem et decentiam. Privata autem per modum publicorum sunt, quæ licet ab uno homine inchoent, tamen ad civilitatis tendunt constructionem, sicut est celebratio nuptiarum, vel solemnitas quæ fit in militia filiorum, et in celebratione festorum quæ tota celebrat civitas, sicut sunt natales regum, et adjutoria manifesta deorum qui in festis apparent in totius patriæ liberationem. In quibus donaria donari consueverunt, et præparationes in cibis fieri, et solemnitas in vestibus et signis lætitiarum : et in talibus ad sumptus non sufficit liberalitas et difficile et bonum : quod est enim in talibus, non est communicatio gratuita, sed potius decens magnitudinem facientis et negotii, et ejus circa quid fit, sive igitur negotium in expensis et datione.

Adhuc autem non ejusdem moris sunt. Non enim unum sequitur ad alterum. Non enim bene se habens in communicatione suorum, necessario bene se habet in directione magnorum in expensis et

datione, nec e converso. Propter quod patet quod liberalitas nec principium magnificentiæ est, nec aliquid illius. Sed hoc verum est, quod in expendendo et dando magnificus modum quemdam habet liberalitatis in hoc solum, quod non retracta manu, sed libera et extenta expedite donat.

30. Sumptus decens attendi debet et ad ipsum qui facit, et in quo, et circa qua fit.

Quod autem circa tale magnum quale dictum est magnificentia sit, ex hoc patet quod quamvis magnitudo secundum quod in quantitate et qualitate est, absolutum quid sit : tamen secundum quod hic loquimur de ea, magnitudo ad aliquid est. Decens enim in expensis et donatione sine comparatione accipi non potest. Nec idem est decens in omnibus, sed quod decet hunc, non decet alium. Non enim idem est sumptus decens *triarcham*, hoc est, principem navalis belli, qui multis eget sumptibus, vel *architeorum*, hoc est, principem legatorum, qui videt quæ honesta sunt legationi, qui paucioribus indiget quam triarcha. Decens itaque in proportione accipitur, scilicet ad ipsum qui facit, et ad negotium in quo facit, et ad res vel personas circa quas facit expensas vel donationes. Non enim dicitur magnificus qui in parvis negotiis vel rebus vel moderatis expendit secundum dignitatem quantum oportet, etiamsi talis toties expendendo tanti valeat expensum quantum valet quod magnificus expendit. Si verbi gratia, circa centum parva vel moderata pro quolibet marcham expendendo centum expendat marchas quas magnificus in uno magno negotio expendit. Propter quod patet quod magnificentia non est multæ liberalitatis, nec ex multis liberalitatibus consequens. Magnificus enim quantum ad modum liberalis est : liberalis autem non est magnificus, etiamsi magis et magis fiat liberalis. Liberalis enim non dicitur nisi libere emittendo : et hoc habet magnificus in modo, et non in substantia.

Talis autem habitus qui *magnificentia* vocatur, defectus qui diminutione peccat, vocatur *parvificentia*. Superabundantia autem in excellentia peccans vocatur *banausia* et *aperocalia* : quorum nominum supra in secundo meminimus rationem. Talia enim et quæcumque tales nominant habitus non superabundantes magnificentiam quantitate sumptuum et donationum vel magnitudine circa quæ oportet : sed in hoc superant, quod cum magnificus faciat magna in quibus oportet, et non faciat in quibus non oportet, isti præclare expendunt et donant in quibus non oportet, et ut non oportet. Cum igitur opposita nata sunt fieri circa idem, et defectus et abundantiæ sint circa donationes et sumptus, patet quod magnificentia quæ medietas est, circa eadem erit. Posterius autem de unoquoque dicemus. 31. Magnificentia defectus et exuperatio quomodo appellantur.

CAPUT X.

De proprietatibus magnificentiæ.

Magnificus igitur scienti assimilatur plus quam sapienti vel prudenti. Sapiens enim causas altissimas considerat : prudens autem eligibilia ad vitæ conversationem : et neuter ad comparationem vel commensurationem diversorum ad invicem attendit. Sciens autem per mentem quæ a *metior, ris*, derivatur, propositiones considerat ad invicem. Quia scientia est habitus ex proportione principiorum acceptus, et consistit in commensu- 32. Magnificus scienti similis est.

ratione trium ad debitum modum. Mensurat enim magnitudinem facientis benefactum, et negotii in quo vel a quo expediendo fit benefactum, et res vel personas circa quas expenditur. Et ideo a parvo homine magnæ impensæ factæ non sunt magnificentia, sicut nec e converso parvæ a magno factæ. Iterum magnum negotium factum a magno vel parvo per parvas expensas, non est magnificentia. Et similiter si deficiat in termino, scilicet quod magna fiant circa parvas personas, non habet magnificentiæ rationem. Quod enim decenter magnum in sumptibus, commensurari debet magnitudini facientis, et facti, et ejus circa quem fit : et hæc tria referri ad modum, scilicet quod in gloria fiat excellentia, ita quod in nulla parte sui sustineat minorationem : et in hac mensura decentiæ magnitudinis, scienti magnificus assimilatur. Magnificus enim ex facultate habitus sui potest speculari decens dicto modo, et prudenter magna expendere. *Prudenter*, inquam, secundum quod providentia prudentiæ pars est quæ providet in singulis quæ oportet.

33. Magnifici sumptus magni sunt et decentes.

Quod autem hoc verum sit, ex hoc probatur : quia habitus virtutum moralium determinantur et diffiniuntur operationibus quas eliciunt, et his quorum sicut objectorum sunt operationes, quemadmodum et in principio diximus in secundo, ubi de moralibus virtutibus tractare incepimus. Objecta autem a se inferunt passiones. Passiones autem incitant ad operationes. Habitus vero virtutum passiones ordinant et perficiunt operationes. Magnifici itaque sumptus magni et decentes sunt ad ipsum : et talia in magnitudine et decentia sunt etiam opera ipsius quæ facit, et negotia quæ dirigit. Sic enim erit magnus et decens sumptus commensuratus operi. Propter quod oportet quod opus magnifici dignum sit sumptu ipsius, et sumptus dignus opere. Quod tantus scilicet sit quantum decet opus, et superabundet, ne in aliqua parte sui minorationem sustineant, et quod hæc ad ipsum magnificum referuntur in omni decentia. Quamvis autem magnificentia scientia commensurationis sit, non tamen est intellectualis virtus : quia perfectivum ejus est ex parte appetitus : et passio circa quam est, passio appetitus est, et operatio circa ea quæ ut bona et non ut vera accipiuntur. Et quamvis magnifica propter sui magnitudinem necesse sit raro fieri, tamen magnificentia consuetudinalis virtus est. Consuetudo enim quæ inducit virtutem vel vitium, non tam consistit in exterioribus actibus quam in interiori refrænatione et ordinatione passionum : quæ quilibet in se penitus reiterat, quamvis in exterioribus raro agat. Sic igitur erit mensurativus magnificus.

34. Magnificus honestatis causa magnos facit sumptus.

Amplius autem talia qualia dicta sunt in sumptibus et donatione et decentia magna, magnificus consumet, sive expendet boni gratia, et non alicujus adjuncti gratia, sive per modum utilis, vel per bonum delectabilis adjungatur. Non enim quærit adjunctum, sed ipsum bonum virtutis, gratia cujus facit. Bonum enim virtutis et expendit et propter se. Diximus enim in primo libro, quod Deliaca inscriptio in hoc falsa fuit, quod adjunctam et non essentialem virtuti et felicitati posuit delectationem. Magnificus enim boni gratia facit quod facit. Omnibus enim virtutibus commune est hoc gratia boni et non gratia alterius facere quod faciunt.

35. Idem sumptus facit cum voluptate.

Adhuc autem magnificus delectabiliter facit sumptus et donationes. Referens enim damnum ad finem boni virtutis, etiam ipsum damnum delectabile fit quod ipso bono virtutis recompensatur : et ideo in omni dato hilarem facit vultum, delectationem animi prætendens. Adhuc autem magnificus emissive facit sumptus

et donationes, quod plus est quam liberaliter facere : quia libere facit qui non retracta manu facit, quam nulla cupiditas ligat vel impedit. Emissive autem facit, qui super hoc conatum habet et impetum quemdam voluntatis, ut ultra exhibeat quod decet secundum honestatis rationem. Propter quod non est diligens in ratiociniis expensarum. Diligens enim computatio parvifica est et parvifici propria. Cupiditatem enim significat ad retinendum aliquid si fieri possit. Adhuc autem magnificus magis attendet qualiter id quod fit ab ipso, opportunum sit et decentissimum secundum honestatis rationem, quam quanto pretio fiat, vel sumptu, vel qualiter minimo pretio, vel minori possit fieri : eo quod ad decens in magno respicit et non ad sumptuum quantitatem nisi secundario : in quantum scilicet ad decens et magnum referuntur.

CAPUT XI.

De comparatione magnificentiæ ad liberalitatem.

36. Magnificum necesse est liberalem esse.

Ex his autem quæ dicta sunt, manifestum est quod magnificum necesse est liberalem esse quantum ad modum, scilicet quod emissivus est in expensis et donis : etenim liberalis expendet quæ oportet, et ut oportet. In his autem decens et magnum considerare et intendere proprium est magnifici : et hoc est quod vocatur magnitudo.

37. Ab æquali sumptu magnificentius faciet opus.

Et liberalitate quidem existente circa hæc in communi magnificus faciet magis magnificum opus quod fieri potest a tali sumptu qui est æqualis operi secundum proportionem. Si enim sumptus sit ex auro, magnificentius opus faciet quam si sit ex argento. Sicut dicitur quod Pericles magnificentissime quidem fecit Jovem Olympium ex sumptu dato : qui tamen pretiosior fuisset ex auro præclarius præparatus si margaritis fuisset circumpositus : sed ex dato sumptu magnificentius præparari non poterat : et sicut est in arte, sic est in virtute morali, non quod virtus arte certior est. Magnificus igitur ab æquali sumptu semper facit decens magnificum : et sic opus ejus semper est in virtute et ultimo sui secundum rationem honestatis. Ad hoc autem intelligendum, oportet scire quod non est eadem virtus possessionis, et operis. *Possessionem* enim vocamus unde accipiuntur sumptus vel donationes : *opus* autem factum vel negotium quod perficere vel dirigere intendit magnificus. Possessionis quidem virtus est, sive ultimum in hoc attenditur, quod illud dicitur esse ultimum in pretiosate, quod plurimo pretio est dignum, seu etiam illud quod honoratissimum est secundum nobilitatem naturæ : puta aurum quod et pretio et nobilitate alia excellit, ex quibus sumuntur sumptus et donationes. Operis autem virtus sive ultimum est, quod opus perfectum sive negotium magnum sit ad magnos relatum et in magnis rebus, et sit bonum secundum omnem honestatis rationem : et ideo magnificus speculatione mirabilis est : quia et quodlibet illorum alii commensurat ut ad pretiosissima copias auri impendat, et ad alia proportionaliter speculata virtute operis et possessione. Magnificum enim semper vult esse mirabile, et magnifici operis virtus est, magnificentia quidem operis in magnitudine sumptuum et sumptus facientis speculata.

38. De numero autem sumptuum talium sunt quidam, qualia dicimus honorabilia in operibus, sicut dicimus dona reposita apud deos per oblationes. Diis enim immortalibus, quia honorabilissimi sunt, parva et ignobilia non decet offerri. Et sicut sunt præparationes conviviorum et cœnarum in festis deorum et natalibus regum, in quibus excellenter præparandum est : et sicut sunt sacrificia quæ de melioribus fieri oportet. Similiter autem est circa omne quod divinum est, in quibus propter honorem divinitatis nihil parvificum debet apparere. Similiter autem magnifica sunt quæcumque ad aliquid civitatis vel provinciæ referuntur, vel personas quæ præsunt concivibus, sicut reges, et duces, prætores, et consules. Puta si talibus aliquid convenit elargiri, oportet magnificum tale facere præclare, ut scilicet claritate eminente præfulgeat. Adhuc autem si oportet tibi æris esse principem, vel gymnasiis præesse, vel palæstram ordinare. In omnibus enim his præclare in sumptibus et donationibus habebit se magnificus. Adhuc si totam civitatem vel provinciam convenit convivare propter gaudium aliquod vel honorem vel fortunam quæ civitati vel provinciæ accidunt, in his præclarissime habebit se magnificus, nullos reputans sumptus, dummodo claritatem attingat. In omnibus autem his, quemadmodum dictum est, et ad operantem refertur, scilicet quis est, et quantæ dignitatis, et quarum sive quantarum facultatum sit sive possessionum. Oportet enim his esse digna quæ facit magnificus : et oportet quod non solum sumptus deceant opus, sed etiam facientem.

(Margin: [M]agnifi- [c]...ti- ...ingen- ...es, ec- ...haben- ...ost.)

39. Propter quod inops utique non erit magnificus in actu et opere : quamvis habitum habere forte possit in perfectione voluntatis. Facultates enim non sunt inopi a quibus multa et magna consumat decenter. Et si inops talia attentat, insipiens est. Attentat enim hoc quod est præter facultatum suarum dignitatem, et præter opportunum. Quod autem est insipientis non est secundum virtutem. Secundum virtutem enim semper recte fit quod fit.

(Margin: ...i non ...nbit ...agni ...n.)

CAPUT XII.

De condecorantibus magnificentiam.

Quibus autem talia ex quibus possunt esse magnifici, existunt vel etiam præexistunt, vel per seipsos, quia scilicet talia propria industria adepti sunt, vel progenitores hæc hæreditaverunt, vel per alios per quos ad ipsos per alios transeunt, sive per adoptionem vel principum donationes : omnes tales si debeant esse magnifici, decet esse nobiles et gloriosos, et quæcumque talia sunt ad gloriam pertinentia, sicut est decor vestium, et splendor mensarum, aurea vasa maglyfi specie, et hujusmodi aliis. Omnia enim hæc magnitudinem quamdam habent gloriæ et dignitatem. Magnificus igitur est maxime circa talia : quia in talibus sumptibus magnificentia est, quemadmodum dictum est. Talia enim in sumptibus maxima sunt et honorabilissima. 40.

(Margin: Quos decet esse magnificos.)

Circa propria autem non multum est magnificus, nisi modum habeant publicorum, quemadmodum in antehabitis diximus. Et talia sunt quæcumque in semel fiunt vel raro : puta nuptiæ, et si quid tale, et si circa aliquid tota studet 41

(Margin: In rebus privatis qualiter ex[illegible] esse magnificum.)

vivitas, vel si non tota, tamen qui in dignitatibus sunt, student circa illud ut solemniter fiat, ita quod unusquisque studet per se. In talibus enim magnificus magnifice se habebit. Tale etiam est de peregrinis sive hospitibus suscipiendis, in his magnifice se habebit secundum dignitatem susceptorum. Sic etiam habebit se in susceptionibus omnibus legatorum, et similiter circa missiones si mitti debeant legati, et similiter circa donationes et retributiones. Ad omnia enim talia magnifice se habebit in sumptibus et decenter et præclare. In propriis autem quæ non habent modum publicorum, magnifice expendere, potius erit prodigi vel intemperati. Magnificus enim in seipsum non est sumptuosus, sed in communia, vel in ea quæ communium habent modum. In donis tamen maxime magnificus est, quia dona aliquid simile habent donis Deo sacratis : et ideo venerabilia in admirando debent esse sicut Deus : alioquin decentia non sunt.

42. *Magnifici est habere domum suis divitiis congruentem.*

Adhuc autem magnifici est habitationem suam præparare decenter ad mensuram divitiarum, ex quibus magnificus est. Hic enim ornatus quidam est magnificentiam condecorans. Adhuc autem magnifici in habitatione proprium magis sumptus est facere circa talia opera quæcumque diuturna et quasi perpetua sunt, quam circa alia. Talia enim ædificia optima sunt.

43. *Item in singulis decorum ipsum servare.*

Amplius magnifici est in singulis operibus decens facere in sumptibus. Non enim idem congruit diis et hominibus, tam in sumptibus, quam in donis, quam in operibus. Nec idem congruit in templo, et in sepulcro. Templo enim congruit aurum : solemnia autem saxa sufficiunt sepulcro. Magnificus igitur in sumptibus considerat quod unumquodque operum suorum magnum sit, vel secundum naturam sui generis, vel in magnificentissimo quidem hoc simpliciter magnanimum est, quod in quolibet magno magnum est et excellens. Hoc autem ut nunc et hic magnum est, quod in his sumptibus vel donationibus magnum est, et non simpliciter. Et magnum in opere magnifici differt a magno quod est in sumptu, quando magnum in opere accipitur in genere, et non simpliciter. Sphæra enim vel lecythus pulcherrima ad artem decentissime præparata, magnificentiam habent puerilis doni : quia puero nihil decentius dari potest : et tamen pretium ejus parvum est et illiberale. Sphæram autem dicimus *trochum*. *Lecythum* autem dicimus ab ἔλαιον Græco quod est *oleum* : et verbo Græco quod est κλείω, quod est *abscondo* : et inde componitur *lecythus*, omissa prima littera causa euphoniæ [1]: et est vasculum in quo aliquis humor absconditur. Propter quod magnifici est considerare in quo genere faciat opus : et in illo genere facere magnifice, et tale quod in illo genere facile non sit superabile ab aliquo : et quod debet, et quod sumptus habeat operi in illo genere secundum dignitatem respondentem : unde forte nobili puero magnificum trochum dabis aureum vel auratum, et lecythum secundum suum genus pretiosum. Talis quidem igitur secundum omnia prædicta est magnificus.

[1] Melius forte, meo quidem judicio, veniret *lecythum* a λήκυθος cujus radix est λήκεω pro λασκω [AAK 1r.]

CAPUT XIII.

De oppositis malitiis magnificentiæ.

14. Superabundans autem qui *banausus* dicitur, non superabundat in quantitate sumptuum vel donationum : sed in hoc superabundat, quod consumit in hoc præter quod oportet, quemadmodum dictum est. In his enim in quibus parvi sumptus requiruntur, multa consumit et resplendere quærit, vel facit præter partem. In turpi enim nulla pars est splendoris, vel honoris : puta etiam histriones nuptialiter cibans, et comœdis qui in congregationibus rusticorum cantant et recitant facta hominum, et parvo digni sunt, multa tribuet, et in transitu communi purpuram inferens ad viæ decorem, quæ in transitibus regum inferri consuevit. Super comœdos enim cortina de pellibus consuevit expandi, non purpura. Iste autem expandit purpuram, quemadmodum Megarenses. Dicit enim Mitalus poeta in *Tytanopeis* suis carminibus : « Dure audis aracleys, hoc est ter convicium impudicum et Megaricum et valde frigidum rides, videns pueros. » Voluit autem dicere quod Megarenses detractiones patiuntur, quia comœdias custodiunt et defendunt. De Megara enim civitate fuerunt qui comœdiam invenerunt, quorum princeps fuit Deusarricus Megarensis. Deridentur autem ut onerosi et frigidi, et puerilia videntes et recitantes, et purpura utentes in transitu comœdiarum. Unde etiam Aristophanes convicians eis, dicit, quod « risu dignus est qui a Megaris advocatur. » Sed et Phantides antiquissimus antiquorum poetarum despiciens tales dicit, « Megaricæ comœdiæ cantum transeo. Verebar enim poema Megaricum facere. » Ex omnibus enim his ostenditur, quod Megarenses comœdiarum sunt inventores. Omnia autem talia faciet banausus non boni gratia, sed potius divitias indecenter ostentans, et propter hoc existimans admirabilis esse : et ubi oporteret multa consumere, pauca consumet : et e contra ubi pauca deberet consumere, multa consumet. Parvificus autem qui banauso contrarius, circa omnia prædicta deficit. Maxima enim consumens aliquando in parvo quod retinere quærit, totum bonum quod fecerat perdit : et quodcumque bonum facit ad sumptus vel donationes pertinens, tardans facit et procrastinans. Semper enim intendit qualiter minimum quod potest, expendat, et expensas facit tristatus, semper existimat se majora facere quam oportet secundum naturam negotii in quo expensas facit. Habitus igitur banausia et parvificentia sunt malitiæ : sed non magnum opprobrium inferunt ab hominibus, propter hoc quod non sunt nocivi proximo. Banausus enim multis prodest. Parvificus autem suis parcens, nulli injuriam inferens. Isti etiam habitus non valde turpes sunt, eo quod banausus magnifico similis est in multis. Parvificus autem propter naturale desiderium retinendi ea quæ ordinantur ad sustentationem vitæ, excusatur.

TRACTATUS II

DE VIRTUTIBUS ADJUNCTIS PERFICIENTIBUS IRASCIBILEM.

CAPUT I

Circa quid sit magnanimitas, et qualiter sit virtus adjuncta?

Post hoc de *magnanimitate* est agendum. Quamvis enim inter principales et cardinales virtutes fortitudo quæ est in irascibili, prima virtutum sit : eo quod principalius aliis obtinet nomen virtutis, cum sit circa difficillimum et optimum : tamen inter adjunctas istæ quæ sunt in concupiscibili, priores sunt eis quæ sunt in irascibili. Magis enim circa difficile et bonum est magnificentia quam magnanimitas, et magis propinque felicitati ordinatur : eo quod instrumentaliter deservit ad omnia quæ felicitatis sunt : et hoc etiam quodammodo facit liberalitas. Magnanimitas autem et cæteræ adjunctæ consistunt circa bonum quod est minus bonum, et non circa bonum communitatis : et ideo consequenter sunt ordinandæ : inter alias autem de magnanimitate primo.

Magnanimitas autem circa magna quidem consistit, sicut videtur ex ipso nomine. Magnanimus enim magnum aliquid ambiens, minimus est. Accipiamus ergo primum circa qualia magnanimus sit. Oportet enim nos operationes ex his circa quæ sunt, cognoscere, et consequenter per operationes notitiam habituum accipere : et in hac consideratione nec differt intendere habitum ipsum virtutis, vel eum intendere qui secundum habitum dispositus est. Sive enim loquamur de magnanimitate, sive de magnanimo, una ratio semper erit incipiendi de objectis quæ principia sunt operationum. Magnanimus enim esse videtur, qui seipsum cum magnis dignificat, dignus existens magnis, hoc est, qui seipsum digne tenet, cum secundum veritatem ex virtute dignus sit, et a dignitate propria nullo mo- Magnanimus.

do deflectitur ad aliquid indignum sibi. Qui enim non secundum dignitatem magnis se dignificat, insipiens est. Eorum autem qui secundum virtutem dispositi sunt, nullus est insipiens. Insipientem autem vocat Ptolemæus, qui suiipsius ignorat quantitatem. Et per hunc modum sapiens est, qui seipsum in libra rationis ponit, et tantis se dignificat, quantis valere potest. Insipientiam autem talem nullus patitur eorum qui sunt secundum virtutem : eo quod omnis virtus sive sit in ratione, sive participante qualiter rationem, secundum ordinem rectæ electionis perficitur. Recta autem electio non est sine actu rectæ rationis. Utens autem recta ratione, secundum actum sapiens est. Magnanimus quidem igitur est, qui se magnis dignificat dignus existens.

Modestus. Qui enim parvis dignus est, et dignificat seipsum, non dicitur magnanimus proprie, sed potius modestus, vel forte temperatus, non ab actu temperantiæ virtutis, sed potius a temperamento rationis, quo se in æquilibrio ponit : et tantis se dignificat, quantis secundum merita est dignus. Sicut enim magnum magna decent, sic mediocrem mediocria et parvum parva. Virtus tamen ad maximum determinatur, eo quod circa illud est difficile et bonum. In aliis autem modestia sive temperantia secundum dignificationem suiipsius, potius est dispositio virtutis quam virtus : ex quibus scilicet dispositionibus, ut dicit Averroes, potius cilivis efficitur quam perfectus secundum virtutem.

Civilis. Civilem autem vocat præparatum et dispositum ad hoc quod subjectum virtutis esse possit : et ille est qui in meritis suiipsius optime scit quantitatem.

Rusticus. Rusticus autem sive idiota nec rationem meriti scit, nec quantitatem sui secundum meritum : et ideo ille incivilis est, nec bonus, nec malus existens : et si bonus aliquando dicatur, non a dispositione virtutis dicetur bonus, sed ab utilitate ad glebam pertinente vel ad aliquod opus mechanicum.

Patet igitur quod in magnitudine quadam est magnanimitas et ad magnum determinatur, quemadmodum determinatur magnitudo quæ dicitur esse formositas in magno et perfecto corpore. Parvi autem corpore, vel formosi vel commensurati possunt dici. Pulchri autem non dicuntur proprie. Hoc autem magis proprium est secundum Græcum idioma. Quamvis enim κάλλος in Græco multipliciter dicatur, tamen proprie et stricte accipiendo significationem nominis, non significat omnem decorem corporis κάλλος, sed proprie illum qui est in magno corpore. Significat enim κάλλος commensurationem dissimilium partium in nobis, quæ similibus partibus sunt posteriores. Primæ enim partes constituentes corpus, sunt partes consimiles : et in illis est fortitudo corporis. Posteriores autem sunt dissimiles, in quibus est proprie pulchritudo.

Pulchritudo. Unaquæque enim dissimilium partium ex pluribus similibus componitur, sicut facies ex carnibus et ossibus et nervis : unde in figura et compositione et quantitate et commensuratione dissimilium partium ad invicem proprie pulchritudo consistit. Unde in *Topicis*, Aristoteles dicit quod « pulchritudo elegans est commensuratio partium. » Quia vero commensuratio talis non est nisi quando membra debitam attingunt quantitatem : debitam autem quantitatem non attingunt nisi attingendo terminum perfectum secundum sui naturam, qui terminus non attingitur a parvis, sed ab his qui non monstruose, sed secundum naturam magni effecti sunt : ideo pulchritudo proprie non est nisi formositas in magno et perfecto corpore. Parvi autem quantitatem debitam in membris non attingentes, Græce vocantur [illegible], quod multas habet significationes. Significat enim aliquando virilem, aliquando civilem, aliquando facundum, aliquando gratum, aliquando decorum facie : et sic hos dicimus, qui parvi formosi, vel commensurati communi ratione dicuntur, vel decori facie. Proprie autem non dicuntur *pulchri*. Et secundum eumdem modum dignificantes

se parvis, cum parvis digni sint vel mediocribus, et generaliter loquendo secundum æquilibrium suorum meritorum se dignificantes, decentes homines et civiles sunt. Magnanimi autem non sunt. Magnanimus enim dignificat se magnis, quæ secundum sui naturam maxima sunt inter ea quæ meritis virtutum consueverunt attribui pro præmio.

47. Chaymus, sive lentus. Quod autem circa talia sit, ex oppositis vitiis patet. Qui enim magnis seipsum dignum facit, cum indignus sit, *chaymus* vocatur, quem Latine *fastuosum* possumus appellare. Sicut quidam de quibus dicit Seneca, quod honores sibi fecerunt divinos impendi, cum omni virtute destituti essent. Et quamvis talis dicatur *chaymus*, tamen non sequitur quod omnis ille sit chaymus, qui majoribus dignificat se quam sit dignus, propter tres rationes. Quarum prima est, quia qui majoribus se dignificat quam dignus sit, aliquid dignitatis habet : chaymus autem nihil. Secunda est, quia qui majoribus se dignificat, videtur hoc non propter fastum facere, sed potius fingere ut aliquid aliud consequatur : chaymus autem ex solo fastu facit quod facit. Tertia ratio est, quia potest esse in gradu dignitatis, propter quem honor ei debetur : quamvis non habeat sufficiens meritum virtutis : et tunc propter gradum in quo est, dignificat se majoribus quam dignus sit secundum virtutem : et tamen non est chaymus. Chaymum enim ad dignificandum se magnis non movet nisi fastus. Oppositus autem illi est pusillanimis a *pusillo animo* dictus, eo quod semper se minoribus dignificat quam dignus sit. Sive autem aliquis magnis sive moderatis sive parvis dignus sit, et tamen minoribus se dignificet, pusillanimis vocatur communi nomine. Proprie tamen et maxime ille pusillanimis est, qui cum videatur magnis dignus, parvissime se dignificat. Quid enim faceret talis nisi magnis dignus esset ? Omnino se dejiceret et annihilaret.

Pusillanimis.

CAPUT II.

Qualiter magnanimitas sit virtus, et quid sit illud magnum circa quod est?

Quod magnanimitas non sit virtus.

Sunt autem quidam magnanimitati detrahentes, dicentes virtutem virtuti non esse contrariam. Humilitatem autem virtutem esse, quam Stoici diffiniunt sensum esse proprium vacuitatis, et actum ejus esse dicunt non alta sapere, sed humilibus consentire. Proprium autem humilis esse dicunt etiam seipsum abjicere, et velle se vilem prædicari, et in hoc solo esse superbum quod laudes dignificatium se contemnit. Horum autem omnia opposita habet magnanimitas, et sic videtur non pertinere ad bonum moris. Addunt etiam quod duo genera in uno genere moris non sunt : quinimo si unum est in genere boni, alterum est in genere mali. Contraria autem dicimus quæ secundum rationem honesti sunt contraria. Altis autem et magnis se dignificare contrarium est ei quod est abjicere, et nullo dignum reputare. Si igitur hoc est honestum, oportet quod magnis se dignificare sit inhonestum. Inhonestum autem nec virtus est, nec opus virtutis.

Objectio prima.

Objectio secunda. Alii sunt qui magnanimitatem virtutem non esse contendunt : eo quod dicunt eam non esse circa difficile et bonum quod in ipso operante sit. Circa honorem enim dicitur esse. Honor autem, sicut in primo hujus scientiæ libro diximus, in alio est, scilicet in honorante. Addunt

etiam quod honor præmium est communiter omnis virtutis. Si ergo magnanimitas circa honorem est, videtur non esse separata virtus, sed communiter omnis virtus esse : quælibet enim virtus dignificatio est honoris.

sio. Ad hæc autem et similia non est difficile respondere. Nihil enim contrarietatis habet quod homo qui ex contrariis compositus est, etiam secundum naturam humilietur ex uno, et dignificetur ex altero : propter quod Plato dixit, quod homo et maximorum et infimorum dignus est. Maximorum quidem secundum moralem intellectum, infimorum autem secundum corporis mortalia principia : ita quod etiam homo secundum merita intellectus sedes accipit post mortem propriæ dignitatis. Unde etiam Stoici quorum princeps fuit Socrates, dixerunt quod virtutes quæ sunt deorum dona, oporteret homines in se recognoscere, et ex eisdem digne vivere. Humilitati ergo quæ ex propriis dejicitur, non contrariatur magnanimitas quæ ex aliis, scilicet deorum donis, vel consuetudine acquisitis, non quidem supra se elevatur, sed magis se dignificat cognoscens in se virtutem et virtutem merito digniorem esse quam aliquid quod attribui potest extrinsecus. Ad talia autem enim contendere est immobilem esse et constantem in virtutis dignitate.

quo ...st in ...io ? Quod autem dicunt, honorem in alio esse, ridiculosum est : quia licet honor in honorante secundum honorationis exhibitionem, tamen in virtuoso est secundum reverentiæ et honorationis attributionem : et hoc intelligitur quando dicitur quod dignificat se dignis, hoc est, quod digni sibi honores secundum merita attribuuntur. Nec honor sic meritum est omnis virtutis quod in se non sit quoddam bonum diffinitione et substantia a virtutibus speratum : et secundum hoc inter fines conversationis humanæ honor potissimus finis est optimus, et quem propter se maxime desideramus, difficile est propter se obtinere ut oportet. Oportet igitur virtutem esse quæ perficiat ad hoc bonum obtinendum : et hoc erit præcipue circa difficile et bonum. Similiter autem magnitudo virtutis duplex est. Una enim habet virtutis magnitudinem in quantum est virtus : et hæc est magnitudo potestatis ad actum, secundum quem modum etiam ipsa*]* virtus per hoc quod est ultimum potestatis, virtus vocatur. Aliam autem habet ex quantitate boni honesti quod est in ipsa : et ex illa habet quod et habentem et opus ejus dignum facit maxima dignitate : quæ dignitas quamvis secundum esse sit in qualibet virtute, tamen secundum sui substantiam et rationem speciale bonum est, sine quo homo perfectus non est : et cum, sicut dicit Aristoteles in VII *Physicorum*, virtus sit dispositio perfecti ad optimum, oportet circa hoc virtutem specialem esse : et hæc est magnanimitas.

Magnitudo virtutis est duplex.

Magnanimus enim magnitudine quidem est extremus. In modo autem circumstantiarum, in eo scilicet quod ut oportet se dignificat, est medius. Si autem magnitudine extremus est : extremum autem in magnitudine non est nisi maximum, oportet quod magnanimus circa maximum sit. *Maximum* autem dicimus quod dignitate maximum est. Circumstantiis autem medius est, in eo scilicet quod secundum dignitatem se dignificat ut oportet. Chaymus autem et pusillanimis abundant et deficiunt. Si autem magnanimus magnis se dignificat dignus existens, maxime dignificabit se maximis et sibi dignissimis. 48.

Magnanimus magnitudine extremus, ratione medius.

Maximum autem et dignissimum in uno est aliquo : magnanimus ergo erit circa unum aliquid quod maximum et dignissimum est secundum sui naturam. Si autem volumus scire quid sit illud, oportet scire quod dignitas qua aliquis alio dignus esse dicitur, refertur ad ea bona 49.

Magnani- ... ut oportet.

quæ sunt exterius, et ab exterioribus per modum præmii impenduntur. Cujus probatio est, quia dignitas est ex meritis operum et ex habitibus virtutum. Cum autem omne dignum alio, non seipso dignum, sed alio dignum, esse dicatur de numero meritorum bonorum quæ sunt dignitatis causa, non potest esse illud bonum quod pro præmio dignis attribuitur. Relinquitur ergo quod sit de numero exteriorum. Exteriora autem bona ad civiles actus relata, non sunt nisi vel bona fortunæ, vel potentatus, vel honor. Oportet igitur quod aliquod de istis sit. Maximum autem inter hæc est honor : quod triplici patet ratione, scilicet quod diis magno bono dignis ut optimum quod intendere possumus, attribuimus honorem. Item quia etiam homines in maximis dignitatibus constituti, maxime honorem desiderant sibi impendi. Dignitas enim prælationis in omni bona urbanitate datur secundum modum virtutis : propter quod prima causa dignitatis virtus est : et cum honorem desiderent in dignitate constituti, patet quod honor optimum est quod de exterioribus potest impendi. Item optimum in exterioribus est quod ab optimis est præmium desideratum. Optimi autem sunt, non quidem indigentes, sed sicut dicit Aristoteles, quibus omnia existant circa necessitatem et delicias, et student liberalibus pro quibus se honore dignificant, et se sine honore nullos arbitrantur, etiam omnibus aliis habitis ad possidendum. Honor igitur in exterioribus simpliciter magnum est, et magnitudo ejus est quæ propter se est desiderata. Maximum enim utique honor est de numero eorum bonorum quæ sunt exteriora. Magnanimus ergo est, qui ut oportet se habet circa honores et honorationes, sine bonorum exhibitionem.

Secunda ratio.

Et non sine ratione videntur magnanimi circa honorem esse : quia enim ipsi digni sunt maxime honore, magnos dicimus. Tales autem maxime dignificant seipsos secundum dignitatem. Pusillanimis autem deficit et ad seipsum, et ad magnanimum. Ad magnanimum quidem, quia non dignificat se magnis : ad seipsum vero, quia non dignificat se tantis quantis dignus est. Chaymus autem ad seipsum abundat, sed non ad magnanimum. Ad seipsum quidem, quia magnis se dignificat, cum nullo dignus sit, sed potius per contrarium exprobrabilis et vituperabilis sit. Ad magnanimum autem non abundat, quia majus in exterioribus excogitari non potest, quam hoc est quo magnanimus se dignificat.

CAPUT III.

De proprietatibus magnanimi secundum operationem ad virtutem quæ in magnis dignum facit.

Ex prædictis autem relinquitur, quod 50
magnanimus est ex quo se maximis dignificat dignus existens. Dignus autem optimis non est nisi maximis. Magnanimus utique optimus erit : majora enim melior semper meretur, et maximis dignus, oportet quod optimus sit.

Magn... mum c... tet esse... timu...

Eum ergo qui vere magnanimus est, 51
oportet bonum esse secundum virtutis magnitudinem et bonitatem : videtur enim magnum esse id quod in unaquaque virtute est magnanimum et dignum. Jam enim diximus quod in exterioribus maximum bonum est honor : in inte-

Magna... conve... quod unaqu... virtute... gnum...

rioribus autem virtutis dignitas causatur a bono honesto. Nulla autem dignitas comparari potest dignitati honestatis. Numismatis enim dignitas nulla est ad ipsum comparata, quia dignitas virtutis impretiabilis est, et gratia suiipsius tantum. Potentatus autem officium est ad virtutem relatum : propter quod dignitas virtutis non nisi ad honorem referri potest, sicut ad dignissimum et optimum. Magnum autem quod magnanimitas in qualibet virtute considerat, non est magnum potestatis relatæ ad actum, sed est magnum boni quod secundum relationem honestatis est in omni virtute. Quod autem circa tale magnum magnanimus sit, patet considerando quamlibet virtutem. Magnanimo enim nequaquam congruit fugere aliquem se commoventem vel contra se insurgentem : quia vitiosa timiditate maximis efficeretur indignus. Eadem ratione neque competit ei injusta facere : cujus enim gratia operabitur turpia, cui in talibus nihil magnum est, sed omnia talia vilia reputat sibi et vilipendenda ? et sic secundum singula intendenti in omnibus virtutibus qui se magnanimum dicit, omnino derisibilis esse videtur, si secundum aliquam virtutem non sit bonus. Vitio enim opposito depravatus, nullo dignus est. Non erit igitur honore dignus qui pravus est. Honor enim præmium virtutis est, et ideo attribuitur bonis secundum virtutem. Bonus autem secundum virtutem perfectam non est, qui in aliqua virtute singulari deficit : sed potest esse (ut superius diximus) parvis dignus vel mediocribus. Tales autem diximus non esse magnanimos.

...mi ...qui- na- ...tu- Et ex his videtur magnanimitas quidam ornatus virtutum esse. Ex difficili enim in quantum difficile est, non est virtutum ornatus, sed potius in bono vel pulchro quod est in ipsis. Pulchrum autem et bonum quamvis idem sint subjecto, subtantia tamen et ratione differunt : bonum enim a fine est, pulchrum autem a decentia commensurationis in eo cujus est bonum. Commensuratio autem præmiat meritum secundum rationem quantitatis. *Quantitatem* autem dico magnitudinem valoris in ratione boni : quia in his quæ non corporaliter magna sunt, sed virtute, idem est majus esse quod melius esse. Hæc autem proportio meriti ad præmium secundum rationem pulchritudinis est et dignitatis, quod est ornamentum omnis virtutis. Magnanimitas igitur ornamentum virtutum est, quæ apposita virtutibus majores facit eas et digniores, et sine virtutibus magnanimitas fieri non potest, quæ sine virtutibus magnis fieri non potest. Propter quod difficile est secundum veritatem magnanimum esse, ita quod secundum veritatem et optimum statum et ultimum magnitudinis aliquid posse magnanimus sit. Non enim hoc est possible sine bonitate cujuslibet virtutis : et si in aliquo deficiat, non vere magnanimus est, sed aliquid simile habens magnanimo.

Maxime quidem igitur et principaliter magnanimus est circa honores sive honorationes vel circa inhonorationes. Honores enim dignos petit ut bonum. Inhonorationes aspernatur ut turpe, et non condignum. Magnanimus autem etiam est in magnis quæ secundum dignitatem magna sunt : et quando sibi hæc a studiosis impenduntur, moderate delectabitur et decenter : eo quod tunc adipiscitur propria magnitudini virtutis condigna vel etiam minora. Virtuti enim perfectæ in aliquo non potest fieri condignus honor, eo quod melior et dignior est omni exteriori bono. Sed tamen magnanimus honorem acceptabit sibi impensum, quamvis sibi non sit condignum bonum, acceptabit in hoc quod etiam studiosi, qui omnia secundum condignam rationem retribuere consueverunt, inter bona exteriora non possunt ei aliqua 53. Magnanimus in honoribus moderate se habet.

majora attribuere quam honorem. Eum autem honorem qui sibi a contingentibus personis sive idiotis et in parvis rebus posset attribui, omnino parvipendet : non enim talibus dignus est. Similiter autem et se habet in honoratione quæ est reverentiæ exhibitio. Nec illam enim curabit in parvis et contingentibus personis factam : talia enim parva et sibi non condigna, non juste fiunt circa magnanimum. Igitur, quemadmodum dictum est, circa honores et honorationes maxime est magnanimus, debitos dignitati cujuslibet virtutis : et est in magnanimitate si secundum perfectam rationem mgnanimitatis accipiatur, (sicut dicunt Stoici) connexio virtutum omnium, sicut et in prudentia, si prudentia perfecta sit. Magnanimi enim est undique magnanimum esse, et omnem causam dignitatis habere, et ex nulla parte indignitatem sustinere et opprobrium. Et hoc esse non potest nisi ex omni virtute et dignus et dignior et dignissimus sit. Ex hoc tamen non sequitur quod magnanimitas vel sit generalis virtus, vel omni virtuti immixta. Dignum enim quod in qualibet virtute est, singularem habet rationem secundum quod appetitus circa ipsum est delectatio et tristitia, circa quæ est moralis virtus. Non enim inconveniens est, si ea quæ secundum esse conjuncta sunt, separatim accipiuntur secundum quod super ea est eadem ratio vel appetitus, delectatio vel tristitia. Propter quod etiam in magnanimitate non conjunguntur virtutes, nisi secundum esse quod habent in magnanimo, et non connectuntur secundum substantiam et diffinitionem. Qualiter connectantur in prudentia posterius dicetur.

CAPUT IV.

Qualiter magnanimitas secundario est circa magnitudinem divitiarum vel fortitudinem ?

54. Quamvis autem magnanimitas principaliter sit circa honorem sicut sibi condignissimum, tamen etiam consequenter est circa divitias et potentatum et omnem bonam fortunam, in quantum hæc ad honorem referuntur. Multi enim honorantur propter divitias, et multi propter potentatum, et multi propter bonas fortunas etiam a studiosis. Hæc enim coaugent honorem quando ex vitii indignitate nihil apparet contrarium. Magnanimus tamen et in eufortuniis et in infortuniis bene se habebit qualitercumque fortuna mutetur. Si enim bene fortunatus sit, non erit multum gaudiosus : et si sit infortunatus, non erit multum tristis. Cujus causa est, quia (sicut diximus) etiam circa honorem qui maximus bonorum exteriorum est, non ista se habet ut circa maximum sit sibi et condignum virtuti suæ. Multo ergo minus habet ad se ad ea quæ propter honorem expetuntur. Potentatus autem et divitiæ propter honorem sunt desiderabilia. Pauca enim sunt quæ sufficiunt necessitati : et quod amplius quæritur supra necessitatem, oportet quod quæratur propter honorem et gloriam. Divitias enim et potentatus habentes per ipsa volunt honorari. Cui autem et honor parvum est

Magna- nius æq se habet fortuna

et non condignum sicut magnanimo, huic multo magis et alia parvissima reputantur : propter quod nec multum in his gaudet, nec multum tristatur. Propter quod magnanimi in talibus despectatores esse videntur. Despiciunt enim hæc ipsa tamquam sibi penitus indigna. Acceptantur tamen aliqualiter secundum quod coaugent dignitatem et honorem, sicut et nobilitas et alia quæ decorant magnanimum.

5. fortu- qui erunt gna- tem.

Et sic bona fortunæ et alia hujusmodi videntur conferre ad magnanimitatem. Nobiles enim dignificantur honore, et potentes divitiis fulgentes : eo quod hæc insuper excellentia quædam boni sint in civilibus. Excellens autem bono civili secundum omnem sui generalitatem honorabilius est quam excessum. Propter quod et talia sicut coaugentia dignitatem, magnanimum faciunt magnanimiorem. Multi enim honorantur a quibusdam propter talia ; quamvis secundum veritatem solus bonus secundum virtutem honorandus sit. Cui autem ambæ dignitates existunt, essentiales quidem secundum virtutem, coaugens autem secundum nobilitatem et potentatum divitiarum et cætera hujusmodi, magis honore dignus efficitur.

8. sine bona riora non ma- di tur.

Qui autem sine virtute talia exteriora bona habent, non juste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur : quia magnanimum esse et magnum se recte dignificare sine virtute perfecta esse non posset : et hæc exteriora sine perfecta virtute habere nihil est ad dignificationem honoris : quinimo tales honorare, acceptio personæ est, quod est vitium, non virtus. Honoratur enim in eis quod est eis causa malitiæ non bonitatis. Talia enim exteriora habentes sine virtute, mali ut frequenter efficiuntur, et aliorum despectores et injuriatores : et hoc est ideo, quia non est facile moderate ferre bonas fortunas sine virtute. Elevant enim animum in despectu aliorum, et administrant ad injuriandum, et ingerunt fomenta libidinum ex quibus pravi homines efficiuntur. Unde non potentes ferre fortunas bonas, et existimantes se excellere alios propter fortunam, eos quos excellunt in fortuna, contemnunt : cum tamen ipsi non operentur bonum, sed quodcumque contingens eis secundum desiderium : desiderium enim et non rationem prosequuntur. Tales igitur imitantur magnanimum : secundum veritatem tamen non sunt similes : hæc enim quæ operantur dignificando seipsos magnis, non operantur in his quæ simpliciter digna sunt, sed in exterioribus quibus possunt fastum quærunt. Ea igitur quæ secundum virtutem sunt, non operantur : et ideo injuste contemnunt alios. Magnanimus juste contemnit, et ut oportet, et vere glorificat ut oportet. Multi autem qui idiotæ sunt, contemnunt et glorificant contingenter, pro qualibet exteriori excellentia vel humiliatione contemnentes vel glorificantes alios : quod vitium personarum acceptio vocatur. *Personarum* enim *acceptio* est honorare vel contemnere hominem in veritatis præjudicium, ex hoc quod in exterioribus contingentem excellentiam præferre videtur.

CAPUT V.

De proprietatibus magnanimi secundum comparationem ad ea quæ consequuntur magnanimum.

57. De proprietatibus autem magnanimi est, quod non sit *microchindunos* : neque *philochindunos* : eo quod honorat ut sibi magna et condigna : sed est *megalochindunos* et *oligochindunos*. *Microchindunos* enim est pro parvis etiam periclitatus : μίκρος enim est *parvum*, et κίνδυνος *periculum*. *Philochindunos* autem stultus amator periculi, φίλος enim *amor* est et κίνδυνος *periculum*. Et talis non est magnanimus : eo enim quod magnis se dignificat, pro parvis non periclitatur : eo quod sicut magnum se dignificat, periculum non amat, ne se de facili perdat. *Megalochindunos* autem dicitur a μέγας quod est *magnum*. *Lo* autem articulus est præpositivus, et κίνδυνος *periculum*. Et talis est magnanimus : propter quod *oligochindunos* dicitur ab ολίγον quod est *paucum* : pauca enim sunt vel magna pro quibus periclitetur. In talibus enim magnis etiam vitæ propriæ non parcit magnanimus. Reputat enim quod etiam vivere omnino sit sibi indignum, si non possit benefacere secundum virtutem. Periculo enim mortis exponit vitam pro bono virtutis : eo quod bonum virtutis magis reputat bono vitæ : et in tali casu non parcit vitæ, reputans quod tunc mors sit sibi utilior quam vita, velut non sit sibi dignum omnino vivere, cum non possit per vitam perficere et benefacere secundum virtutem. Propter quod Tullius laudat puerum mortem subeuntem antequam natalibus suis indigna faceret : et laudatur Eleazarus qui mortem amarissimam subiit, antequam canitiei suæ omni reverentia dignæ, indigna se committere simularet [1].

Magnanimus non parva pericula subit, sed magna ut oportet aggreditur.

Adhuc autem magnanimi est verecundari beneficiatum ab aliquo. Beneficians enim superexcellens est in quantum hujusmodi : beneficiatus autem excessus, et ideo minoratus. Diximus enim quod magnanimus magnis se dignificat. Ejusdem autem moris est magnis dignificari et parvis indignificari. Si autem aliquando beneficiatur ab aliquo, tunc retributivus est plurimi ultra quam recipit in beneficio. Ita enim excessor et debitor constituitur, qui incepit beneficium, et erit bene passus a magnanimo : eo quod ultra quam impendit, plurima receperit. 58

Et ex hoc ulterius sequitur, quod quia magnanimus semper magna meditatur, videntur magnanimi in memoria habere eos semper quibus benefecerunt : quia benefacere magnanimum et beatum est. Eos autem a quibus bene passi sunt, non multum reducunt ad memoriam : bene enim pati ab aliquo indigere et memorari est : et ejusdem moris est magnis se dignificare et de minorantibus erubescere. In beneficentia autem, quæ secundum Senecam conditio liberalitatis vel magnificentiæ est, e converso se habet : beneficus enim beneficii impensi non recordari debet, ne pecuniam venari videatur. 59

[1] Vide II Machab. vi, 18 et seq.

Qui autem recipit beneficium, oblivisci non debet, ne vitium ingratitudinis incurrat : generaliter enim qui ut beneficiatus bene patitur ab aliquo, minor eo est qui facit beneficium. Magnanimus autem semper excellere vult dignificando seipsum : et ideo delectabiliter audit, quod alios beneficiavit : indelectabiliter autem quod beneficiatus est. Propter quod et apud Homerum [1], Thetis dea aquarum non dicit et recitat beneficia quæ impenderit Jovi, eo quod Jovem magnanimum reputabat, qui de impensis sibi beneficiis verecundaretur. Quæ forte si memoraret apud ipsum, suæ petitionis non sequeretur effectum.

Fabula enim hæc est, quod Achilles dixit ad Thetidem : Multoties te patris in domibus audivi orantem quando dixisti denigranti nubes filio Saturni, ubi in immortalibus indecentem perditionem judicare, supple, *dixisti*, quando ipsum, scilicet Jovem colligare Olympii, id est, cœlestes volebant alii. Erat videlicet et Poseidon [2], et Pallas Atheniensis. Sensus est, quod aliquando superi conspiraverunt adversum Jovem quem Thetis liberavit : et hoc est quod dicit Achilles, quod Thetidem in domibus patris, hoc est, Saturni qui pater est Jovis. Domus autem ejus sunt in cœlo duæ, scilicet Capricornus et Aquarius, in quibus Thetidem audivit orantem Achilles : quia Capricornus frigiditate condensat humidum, Aquarius autem humida causalitate resolvit ut fluat : et ideo Thetis filio Saturni, hoc est, Jovi qui habet denigrare nubes, has orationes dixit, hoc est, ad venerationem ejus composuit : quia per effectum Aquarii humiditatem ministravit, et per effectum Capricorni ministratam denigravit. Humidum enim aereum condensatum nigram efficit nubem. Hæc autem dixit Thetis, ubi judicare voluit indecentem perditionem Jovis in immortalibus, hoc est, inter immortales tractatam. Jupiter enim calido et humido omnia fœcundat : cujus effectum Phaeton cum patre Sole nitebatur destruere. Si enim Thetis per nigrantes nubes auxilium non præstitisset, quando omnes Olympii Jovem colligare nitebantur : præcipue tamen Hera quæ dea aeris est, et Poseidon qui Deus maris est, quia Ποσειδῶν idem est quod *potum da ei*, et dicitur Ποσειδῶν quasi *potum dans soli* [3]. Pallas autem Atheniensis dea sapientiæ cum aliis juraverat : ita quod Deus maris potum nullum ministraret, et dea aeris humiditati per aerem viam non daret : et sic effectus Jovis periret. Quod totum Thetis dissolvit humiditatem ministrans : et sic excludens machinationem superiorum contra Jovem. Hæc autem omnia beneficia Thetis non commemorata est coram Jove, ne magnanimo Jovi suam ad memoriam reduceret minorationem : sed tantum dicto ostendit dicens : « O Jupiter, optime pater, si aliquando jam in præterito inter immortales tibi profui vel sermone vel opere, non beneficium impendens feci, sed his quæ debui multa pauciora : multo enim majora a te mihi sæpe impensa sunt. »

Sic etiam Lacones vel Lacedæmones, quod idem est, multo inferiores existentes Atheniensibus, volentes Athenienses auxiliatores habere et pugnatores contra inimicos, non recitant computando beneficia quæ fecerunt Atheniensibus, ne minorando eos contra se provocarent : sed potius glorificabant ea quæ ab Atheniensibus receperant, ut ad similia provocarent. Hoc autem recitat Callisthenes in primo libro *Elivocorum*, quod scilicet Thebæis aliquando Laconicum territorium hostiliter intrantibus, Lacedæmonii miserunt ad Athenienses, deprecantes ut secum pugnarent contra Thebæos, sic

[1] Ilias, cant. I.

[2] Scilicet *Neptunus*.

[3] Vel melius ποτ, r., δὰ p. γᾶ.

dicentes, quod « quæcumque Lacedæmonii bene fecerunt Atheniensibus, hoc Lacedæmonii obliti sunt, volentes et quasi ex debito hoc fecisse reputantes : quodcumque autem passi sunt bene ab Atheniensibus, horum semper recordati sunt. » Hoc autem dixerunt, ut Athenienses tamquam magnanimos ex hoc magis ad auxiliandum et compugnandum secum provocarent. Sic igitur Thetis non recitat beneficia quæ fecerat Jovi : neque Lacones recitant beneficia ad Athenienses, sed potius recitant ea quæ bene passi sunt ab eis.

60. *Magnanimi est nullius aut vix indigere, subministrare autem prompte.*

Magnanimi etiam proprium est nullo indigere, hoc est, nullo indigentem se ostendere tamquam aliena suffragia mendicantem : et si quinque ostendat, vix facit et in magnis et arduis causis, in quibus omnis homo alieno indiget consilio. Indigere enim minorationis est. Adhuc autem magnanimi est ministrare prompte, sive in sumptibus, sive in donationibus non quidem ut liberalis, vel magnificus, communicationis vel magnitudinis gratia : sed quia potius ministrare magnitudinis est et dignitatis, ministrari autem parvificæ et pusillanimitatis. Adhuc autem magnanimi proprium est ad eos qui in dignitate et bonis fortunæ sunt constituti, secundum veritatem magnanimum esse et magnum se ostendere. Ad mediocres autem esse moderatum, ne a magnitudine terreat moderatos. Magnos enim excellere secundum dignitatem, difficile est et venerabile. Mediocrem autem excellere, facile est : et ideo non est circa hoc virtus. Et in illis quidem qui magni sunt, venerari non est invirile, sed potius strenui et constantis in virtute animi : inter humiles autem personas venerari non tantum indignum est, sed etiam onerosum. Quemadmodum forti onerosum est si ad imbecilles fortis dicatur. Talis enim non est virtutis determinatio, sed potius et ultimum et optimum.

CAPUT VI.

De proprietatibus magnanimi quæ ipsum consequuntur in quantum operativus est.

6 *Magn... nus proper... ea in ... bus a... mas ... pant p... sed ... et pig... ad ... si ubi ... gnus ... hon...*

Est etiam de proprietatibus magnanimi quæ consequuntur ipsum in quantum operativus est, ad honorabilia et magna quæ super eum sunt vel ubi præcellunt alii, non ire, ne forte in illis deficere, vel ab aliis excelli videatur, quibus ante impar reputabatur. Adhuc autem otiosum esse et pigrum in operationibus, sed operativum, ubi honor magnus vel opus magnum in cujus perfectione excellentia esse videtur. *Otiosum* autem dicimus abstractum ab operationibus indifferentibus, eo quod reputat indigna sibi. *Pigrum* vero vocamus non a pigritia quæ vitium est, et ex defectu cordis pervenit : sed sicut pigram dicimus esse sapientiam, eo quod ordinate et mature mensurat opera quæ operari congruat et quæ non : et non statim immiscet se cuilibet operi. Ubi autem est honor magnus vel opus virtutis, ibi operativus est. Magnum enim in qualibet virtute magnanimi est. Et ex hoc sequitur quod paucorum operativus sit, sed paucorum et nominabilium. Paucorum quidem secundum virtutem, nominabilium secundum famam.

62. In eo autem quod est convivere ad alios siquidem secundum amicitiam convivit, necessarium est magnanimum manifestum esse auditorem et manifestum amatorem : latere enim in odio vel amicitia, timidi est. Timor autem ad pusillanimitatem tendit.

.perte
ı atque
ımat.

63. Ex hoc sequitur quod magnanimi est plus curare veritatem quam opinionem sine veritate : quia id quod in opinione est tantum, pravum est et vanum. Adhuc autem in omni convictu hominum magnanimi est debere et operari manifeste. Occulte enim detrahere vel operari contra aliquem, timidi proprium est et latentis : est enim magnanimus liber propalator sive redarguendo sive laudando : eo quod contemptivus est latibulorum. Contemptivus autem est talium, propter quod libere propalativus est : et e converso libere propalativus est, propter quod et contemptivus et veridicus veritatem ut habet semper propalans. In his tamen maxime est veridicus quæcumque non propalat propter ironiam. *Ironiam* autem dico veritatis occultationem vel dissimulationem. Tali enim ironia utitur ad multos sive idiotas quos contemnit : nec scire dignatur ea quæ sunt circa ipsos. In tali convictu maxime proprium magnanimi est, ad alium non posse vivere ad quem secundum ordinationem et regimen dependeat. Et si ad alium vivit velut ut ad amicum secundum æqualitatem et non superpositionis relationem. Ad alium enim vivere servile est. Propter quod et omnes blanditores qui gratiam quærunt aliorum, serviles sunt et humiles seu viles.

s curat
ritatem
m opi-
nem et
erte lo-
tur et
agit.

64. Adhuc autem magnanimi est, quod non sit admirativus in humanis. Admiratio enim est suspensio ad magnum. Diximus autem in præhabitis, quod in exterioribus bonis nihil magnum est magnanimo. Et ex hoc sequitur quod non multum memor sit mali sibi illati. Recordari enim malorum illatorum memoratio est propter quam indignificatur magnanimus. quinimo malorum simpliciter non recordatur magnanimus. Mala enim revolvere, in dejectione cordis est, quod magnanimo non competit, sed magis competit despicere mala.

n est
pensus
dmiran-
m nec
nor mali
bi illati.

65. Si autem hæc in cogitatu non habet, sequitur quod nec in verbo habet : et per consequens magnanimus humaniloquus non est eorum, scilicet quæ ad infirmitatem pertinent humanam : neque enim de seipso loquitur, neque de alio, humana omnia parva reputans. Neque cura est ipsi ut laudentur, neque ut alii vituperentur : laudem enim non condignam sibi reputat. Vituperium autem cum malum sit et non deceat, non dignatur dicere contra alium.

De homini-
bus et ho-
minum fac-
tis non lo-
quitur.

66. Ex hoc ulterius sequitur, quod non multum sit laudativus : quia laudem parum reputat. Et iterum, quod non sit inaniloquus, neque de inimicis malum loquens, nisi forte recitando magnam quam intulerunt injuriam, ut magnanimi contra inimicos justam ostendat offensam esse.

Neque lau-
dator neque
maledi us
est.

67. In damnis autem et passionibus proprium magnanimi, quod de his quæ ad necessitatem vitæ pertinent si amittantur, nequaquam sit planctivus, præcipue si parva sunt : et quod non sit deprecativus sive mendicativus : sic enim se habere plangendo et deprecando circa hæc quæ ad vitam pertinent, proprium et studentis et sollicitudinem animæ habentis.

De necessa-
riis et mi-
nutis rebus
non est que
rulus, neque
ad precan-
dum procli-
vis.

68. Adhuc autem proprium magnanimi est, quod ostendat se potentem ad hoc quod possedisset majora bona quam ha-

Res præcla-
ras magis
el. it possi
den tus

quam utiles. bet, si voluisset, dummodo ex veritate hoc ostendere possit, et non ex fastu jactet, sed ex dignitate rationabiliter ostendat. Adhuc autem magis proprium est magnanimi possidere infructuosa quam fructuosa. Non curare enim de fructu, ejus est qui sibi sufficit et aliis. De fructibus vero sollicitari vel cultu, insufficientiæ indicium est.

69. Ejus motus gravis, et locutio tarda.

Adhuc autem magnamini proprium est, quod sit motus gravis et maturus in omnibus, et vox gravis cum ordine prolata rationis, et quod locutio ejus sit stabilis veritatis. Quod patet per oppositum. Festinum enim oportet esse qui circa multa studet. Per oppositum ergo eum qui circa pauca studet, sicut magnanimus, oportet esse gravem et stabilem tam in verbo quam in opere. Et ex hoc sequitur quod neque contentiosus sit, quia nihil malum sibi æstimat condignum pro quo subire velit contentionem. Contentio enim impugnatio est cum confidentia clamoris : unde ex contentione et velocitate acumen vocis fit propter clamorem, et ex studio circa multa velocitas fit, ut prævideatur quod ab alio rapi timetur. Talis quidem igitur est magnanimus.

CAPUT VII.

De chaymo et pusillanimi qui opponuntur magnanima.

Deficiens ad magnanimum pusillanimis vocatur. Superabundans autem chaymus, sicut in autehabitis diximus : et illi quidem non mali videntur, sicut neque banausus, neque parvificus, quamvis sint turpes. Malos enim dicimus nocumentum inferentes proximo. Isti autem malefactores non sunt. Peccantes autem sunt propter deformitatem actus et pravitatem animæ. Pusillanimis enim cum dignus sit bonis, seipsum dejiciendo privat quibus dignus est : quod et contra naturam est et rationem : et videtur habere malum aliquod in hoc quod est non dignificare seipsum bonis quibus dignus est : et hoc quidem est principale malum a quo pusillanimitas vocatur. Ex consequenti autem malum pusillanimis est ignorare seipsum. Si enim seipsum non ignoraret, pro certo tam ex instinctu naturæ quam ex ordine rationis appeteret illa bona quibus dignus erat. Ignorantiam autem hanc dicimus esse privationem scientiæ quæ est in agere, eo quod non advertit quantis bonis dignus sit : quamvis forte in universali et in particulari habitualiter cognoscat seipsum. Pusillanimitas enim avertit eum ne proprie possit advertere dignitatem : propter quod tales non insipientes esse videntur, sed magis pigri qui bona sua negligunt, nec pro- 70

Pusill[...] et chay[...] sive [...] potius [...] rare vi[...] tur, qu[...] esse [...]

priam advertunt dignitatem. Et hoc quidem malitia est. Mali enim et non boni qui conscii proprium est non dignificare seipsum bonis. Talibus autem pusillanimibus opinio quam de se habent, nocere videtur et deteriores facere. Si enim adverterent bona sua, pro certo dignificarent se. Singuli enim et singula ea appetunt, quæ sunt secundum dignitatem congruentia. Isti autem discedunt tam ab operationibus bonis virtutum quam etiam ab inventionibus novorum bonorum, ut ad hæc indignos se reputantes. Similiter autem et abstinentia habent se ab exterioribus bonis, honore scilicet et potentatu, ut indignos se reputantes. Quod desperatio a multorum civilium bonorum operatione impedit pusillanimem : propter quod etium pusillanimitas malitia est privativa bonorum existens. Chaymi autem nullius boni conscii, et maxima præsumentes, insipientes sunt et seipsos ignorantes : et hoc manifestum est. Conantur enim ad honorabilia tamquam digni sunt ad illa. Deinde cum ex propria indignitate retardantur et redarguuntur, honorantur exterius figuræ compositione et veste et talibus similibus, et manifestant bonas suas fortunas, et magna dicunt et prædicant de seipsis, ut per hoc honorandi esse videantur qui dignitatem ex virtute non habent.

71. Inter has autem duas malitias magnanimitati quæ medietas est, magis opponitur pusillanimitas quam chaymotis. Pusillanimitas enim opponitur et in objecto et in formis circumstantiarum et in fine, chaymotis autem in forma circumstantiarum tantum : et si opponitur in causa dignificationis, modus oppositionis est per privationem et non per contrarietatem quæ fit in actu et habitu, de quali oppositione loquimur hic. Magis enim oppositionum est magis distans. Distare autem magis et minus non convenit nisi contrariorum oppositioni quæ sola medium habet. Adhuc autem pusillanimitas pejor est, quia magis fit et frequentius. Omnis enim hoc conscius est sibi multorum defectuum. Dignificare etiam se magnis cum vera causa dignitatis, valde difficile est et laboriosum, et ideo paucorum et honorabilium virorum : et quia magis fit pusillanimitas, deterius malum est quam chaymotis, et magis difficulter sanabile : propter quod oportet magis niti in contrarium, quemadmodum suasit Calypso. Magnanimitas quidem igitur et opposita vitia circa honorem sicut circa finem proprium sunt, quemadmodum dictum est.

...lanimi- magis ...onitur ...animi- quam ...itudo.

CAPUT VIII.

De virtute adjuncta quæ circa honorem est secundum quod honor consistit in gradu honoris.

Cum autem honor dupliciter sit, scilicet communiter, et proprie dictus. *Communiter* dictus honor est, qui in reverentia consistit exteriori in testimonium virtutis : et hoc quidem communiter debetur virtuti in quantum virtus est, consequenter tamen debetur etiam naturæ ordinatæ ad virtutem propter dignitatem rationalis naturæ cui semina virtutum communicata sunt. *Specialiter* autem dictus honor est, vel honoris titulus. Sicut dicit Aristoteles in *Regimine dominorum*, quod reges Persarum quos honorare volebant, titulis et gradibus prælationum honorabant : et hæc cum bona civilia sint ad honestum provocantia et

disponentia ad optimum, oporte appetere moderate. Optima enim sunt exteriorum bonorum, et ad operationem felicitatis propinquissime deservient. Oportet igitur studere ad illa. Ex dignitate autem illa consequi difficile est et bonum. Virtutem igitur oportet esse quemdam appetitum ad hoc ordinatum et delectationem et tristitiam quæ sunt circa ipsa : omnia enim sunt quæ virtutis sunt. De genere enim honesti est, et est dispositio perfecti ad optimum, et circa difficile et bonum cum delectatione et tristitia, et contingit abundare et deficere et medio modo habere se in istis.

Circa honores est alia virtus quæ se habet ad magnanimitatem, sicut liberalitas ad magnificentiam.

Circa magnanimitatem igitur virtus quædam videtur esse, quemamodum in prioribus tractatibus dictum est, quæ similiter videtur habere se ad magnanimitatem, quemadmodum se habet liberalitas ad magnificentiam. Ambo enim isti, liberalis scilicet et magnanimus, a magno quidem secundum quod magnum est, distant. Circa moderata autem et parva disponunt nos ut oportet. Quemadmodum enim diximus, quod magnanimitas circa magna et maxima est, hoc diximus de maximis in genere bonorum exteriorum. Quod autem maximum est comparatum ad genera alia, nihil prohibet in rebus sui generis quando comparantur ad invicem, et parum et minus et minimum habere, et similiter magnum et majus et maximum. Hoc igitur modo diximus quod magnanimitas circa parum et moderatum honorem est, qui communiter honor vocatur. Alia autem virtus magnanimitate perfectior circa honorem est, qui in sui ratione magnitudinem habet, eo quod in quantum sui ratione vel gradum dignitatis vel titulum includit sicut est prætoratus, vel proconsulis gradus, et alius similis sive major sive minor sive æqualis, et in titulis, sicut est meritum fornicis vel statuæ vel publicæ ostentationis et circumductionis quæ fieri jubetur a regibus vel communitatibus his qui magno præconio honoris extolli debent. Hoc tamen publico bono Antiqui Deum ponebant, cujus cultum bonum tali conferrent, quem vocaverunt *Mavortem*, hoc est, majora vertentem, et eos qui inter heroas talibus se dignificabant et *mavortes* vocabant, et eos etiam qui jam in gradu tali erant constituti. Virtutem autem qua ad hoc bonum disponebantur, vocaverunt *mavortiam*, superexcessum vero *ambitionem*, defectum autem in communi nomine vocaverunt *pusillanimitatem*.

Quemadmodum autem in acceptione et datione pecuniarum duplex est medietas, et duplex est superabundantia, et duplex defectus : ita est in honoris appetitu, sive communi nomine, sive secundum gradum dignitatis honor vocetur. Est enim honor magis appetere quam oportet, et minus quam oportet, et unde oportet, et ut oportet. Amatorem enim honoris, ut chaymum et ambitiosum vituperamus, ut magis appetentes honorem quam oportet, et unde non oportet. Similiter et non amatorem honoris vel pusillanimem vituperamus, ut eum qui saltem in bonis non elegit honorem, eo quod non dignificat se dignis. Adhuc autem non amatorem honoris non aliquando laudamus, ut moderatum et temperatum circa honorem, quemadmodum in præmissis diximus. Mavors enim et magnanimus non amant honorem unde non oportet, et ut non oportet.

7[illegible]

Ut in[illegible] piend[illegible] dandi [illegible]cunii [illegible] medio[illegible] exsup[illegible] et def[illegible] ita in [illegible] rum [illegible] tio

Manifestum est ergo, quod cum amator honoris multipliciter dicatur, non in idem ferimus intentionem, quando laudantes aliquando et aliquando vituperantes amatorem bonorum vocamus. Sed laudantes quidem amatorem bonorum, illum laudamus quod magis multis qui idiotæ sunt, honorem amat. Amat enim secundum dignitatem propriam quod non faciunt multi. Vitu-

7[illegible]

Non a[illegible] referi[illegible] cum [illegible] tios [illegible] quan[illegible] lauda[illegible] quan[illegible] vitup[illegible] m[illegible]

perantes autem amatorem honoris, illum vituperamus, quod non secundum propriam dignitatem, sed magis quam oportet honorem amat, sicut ambitiosus.

75. Medietas tamen ista qua magnis dignificant se honoribus, propter sui difficultatem et perfectionem fere deserta est, paucis ad ipsam pervenientibus : et ideo innominata est apud multos. Paucæ enim urbanitates sunt, in quibus gratiæ prælationum secundum meritum conferantur virtutum, et in ipsis urbanitatibus pauci qui tale culmen attingant meritorum. In antiqua tamen urbanitate Romanorum quam in libro de *Natura deorum* describit Cæcina pontifex, *mavortes* tales vocabantur. Cum autem propter raritatem innominata sit medietas, dubia efficiuntur extrema, et nomine extremi aliquando extremum, aliquando medium nominatur. Ex ipsa re tamen manifestum est, quod in quibuscumque passionibus et operationibus superabundantia et defectus sunt vituperabilia, in his medium contigit omne laudabile : et hoc est in appetitu honoris sicut in aliis appetitibus. Quidam enim appetunt honorem plus quam oportet vituperabiliter, et quidam minus quam oportet iterum vituperabiliter. Habitus igitur hic, qui est medietas existens circa honorem (quamvis innominatus) apud multos laudatur : appetit enim ut oportet, et non appetit ut non oportet. Videtur autem opponi non amor honoris qui est pusillanimitas, ad amorem honoris qui est vel chaymotis, vel ambitiosi, vel etiam magnanimi, et mavortis. Ad non amorem autem honoris qui est pusillanimis, et e converso videtur opponi amor honoris qui vel medietas est vel extremum. Opponuntur autem ad utrumque aliqualiter, hoc est, extrema ad medium, et ad invicem. Sed extrema ad invicem in finibus et objecto opponuntur magis quam in forma circumstantiarum. Extrema autem ad medium magis opponuntur in forma circumstantiarum quam in finibus et objecto. Talis autem modus operationis etiam circa alias virtutes morales est : hæc tamen in ista virtute operatio magis videtur esse inter extrema ad invicem quam ad medium : quia medium est innominatum : et ideo per nomen proprium comparari non potest. Sciendum tamen est, quod neque magnanimus neque mavors dignificant se dignis honoribus, ac si ponant honorem ut finem et remunerationem suarum operationum : tunc enim virtus adjunctam haberet delectationem, quod jam sæpius improbatum est. Sed sicut quælibet virtus non operatur nisi sui proprii boni gratia, quo ipsa pars honesti est : ita magnanimitas et mavortia sui proprii boni gratia operantur. Talibus autem existentibus operibus juste condignus honor attribuitur, et sic honor attributus de consequentibus est et adjunctis. Adhuc autem quamvis ambæ dispositiones, φιλοτιμία scilicet et ἀφιλοτιμία, sive ambitio et pusillanimitas, mediæ opponantur dispositioni : plus tamen opponitur pusillanimitas sive ἀφιλοτιμία, eo quod intendit in oppositum : et deterior est, eo quod ad nullum bonum erigit animam : et ideo quia homines procliviores sunt ad ipsam, propter quod difficulter conteribilis est.

…m ista …iocritas …ine ca…t, con…ere de …n tan…n regio…acua, …tur ex…ema.

CAPUT IX.

Quid et qualiter sit mansuetudo ?

Virtutes morales differenter sunt circa passiones. Quædam enim sunt circa passiones principales quas moderando et ordinando conjectant in eis, et illæ sunt circa duas passiones, sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia vero circa concupiscentia innatas et insensibilitatem concupiscentiarum : et illæ principaliter sunt circa passiones, et consequenter circa operationes, et habent duplices delectationes et tristitias duplices in opere. Unam enim habent communem extremis et medio, quæ est delectatio in præsentia appetibilis, et tristitia in absentia. Aliam habent quæ est signum generati habitus, quæ convenit medio et non extremis, quæ fiens in operatione delectatio quando generatus est habitus, et fiens in opere tristitia ex impedimento rectæ operationis antequam habitus generetur : et omnibus his modis duæ cardinales fortitudo et temperantia circa passiones et operationes sunt. Quædam autem sunt principaliter circa operationes moderantes et ordinantes, et non sunt circa passiones quæ moderentur et ordinentur, sed sunt passiones consequentes secundo et tertio modo. Habent enim delectationem et tristitiam ex præsentia vel absentia delectabilis, et delectationem vel tristitiam quæ signum est generati habitus vel non generati, sicut est liberalitas, et magnificentia. Quamvis enim sint circa cupiditatem rerum temporalium fortunæ subjacentium, tamen non primo et per se mediant in illis, sed in operatione communicationis rerum ad vitam ordinatarum : et tales vocantur adjunctæ primo loco.

Quædam autem sunt circa passionem et non circa operationem, sicut *mansuetudo*, quæ mediat in ira, quæ passio est et non respicit operationem, sed tantum consistit circa iræ detentionem, opus exterius non considerans, habens tamen delectationes et tristitias quæ sunt signum generati habitus vel non generati. Delectationes autem vel tristitias in absentia vel præsentia delectabilis non multum habet, eo quod sunt respectu nocentis et iram inducentis, quod præsentia est tristabile : absentia autem non habet specialem delectationem. Nullam enim penitus habet delectationem, nisi in quantum punitivum est, quod non principaliter delectatio est, sed ex consequenti, scilicet ut impulsio nocumenti : et tales adjunctæ non in tot sequuntur principales, sicut liberalitas, et magnificentia, et consequenter adjunctæ sunt secundum locum tenentes inter adjunctas. Propter quod istæ circa unam passionem sunt, et non circa duas. In sola enim ira mansuetudo mediat : accedit tamen in quantum ipsa et ira ad fortitudinem ordinatur.

Hoc igitur modo mansuetudo quidem 76
medietas circa iras est. Et quamvis dicamus mansuetudinem, eo quod aliud nomen non habemus, eo quod medietas circa iram innominata existit, et fere extrema innominata sunt : tamen nomen mansuetudinis ferimus et adaptamus ad medium : cum tamen proprie non nomen medii sit, sed potius declinet ad defectum iræ. Superabundantia autem quæ in ira medium excellit, dici potest iracundia quædam. Ipsa autem

Mansue est me critas iræ

passio in qua medium quærimus sine genere, vocatur ira. Quærentes autem medium, non in ipsa ira secundum se quærimus, eo quod hoc non possibile nobis : sed quærimus in his quæ faciunt iram et excitant. Talia autem iram facientiam ulta sunt et differenria.

77. Et hoc modo medium quærentes dicimus, quod ille laudatur ut medium habitum habens, qui in quibus causis oportet, et quibus hominibus oportet, irascitur. Adhuc autem et qui irascitur ut oportet, et quando oportet, et quanto tempore oportet : et hunc dicimus *mansuetum*, quamvis nomen non sit proprium. Quod enim mansuetis nomen tale aptamus, propter hoc est quod laudabilium bonorum nomen aliud in ira non habemus. Proprie tamen mansuetus imperturbatum quemdam nominat, et qui a passione iræ non ducitur ad aliquam punitionem inferendam. Mansuetus autem secundum quod dicitur medius, mansuetus non est qui omnino non dominatur a passione, sed potius irascitur secundum quod recta ratio non ordinabit : et in his causis in quibus recta ratio ordinat irascendum, et in tantum tempus tenet iram, in quantum recta ratio ordinabit tenendam. Mansuetus autem si proprie accipiatur, peccare videtur ad defectum quibus non oportet irascendo : eo quod mansuetus secundum suum nomen non est punitivus in injuriis, sed potius condonativus.

[…]suetus […]tur ut […]ta ratio […], et po[…] iræ de[…] quam […]sau vi[…]r pec[…]are.

78. Est igitur defectus quidam et quædam irascibilitas sive quodcumque aliud vocetur, et vituperatur in moribus civilis conversationis. Illi enim qui irati non efficiuntur in illis causis quibus oportet irasci secundum rationem, insipientes videntur esse ignorantes seipsos, quod propria nocumenta non sentiunt nec repellunt. Repulsio enim contrarii omni naturæ inest secundum appetitum naturalem. Tales igitur qui non irascuntur ut oportet, nec quando oportet, nec in quibus oportet, ac si injurias non sentiant, insipientes sunt : eo quod videntur non sentire injurias, nec tristari in ipsis, et maxime propter hoc, quia cum irati non efficiantur secundum sensum injuriæ, non erunt vindicativi, nec injuriarum repulsivi, sed potius sustinentes etiam injurias et injuriatores. Sustinere autem injuriantem, et despicere familiarem qui prodest in quibus potest, æqualiter servile est, et ad unum pertinet morem. Despicere enim vel repellere contrarium est ei quod est sustinere : et familiarem sive utilem esse, contrarium est ad esse injuriantem. Sicut malefacere et benefacere, et amicum esse et inimicum : propter quod unius moris est amicis benefacere, et inimicis malefacere in more laudabili. Et similiter unius moris amatis malefacere, et inimicis bene in more vituperabili. Et similiter hic injuriantem repellere et familiarem recipere liberale est, et unius moris in more laudabili : et per contrarium injuriantem sustinere vel recipere et familiarem despicere, æqualiter servile est, et unius moris in more vituperabili.

[…]tio seu […]itas iræ […]eratur.

CAPUT X.

De oppositis mansuetudini.

79. Exsuperatio iræ per omnia fit, non tamen omnia simul eidem in sunt. Superbundantia autem in ira secundum omnia fit circumstantia et iratum et iræ causam : et enim irascitur quibus non oportet, et quibus causis non oportet, et magis quam oportet, et velocior est ad irascendum quam oportet, et pluri tempore tenet quam oportet iram. Hæc tamen omnia non uni et eidem iracundo inesse possunt, quia opposita essent in eodem. Velocius enim irascens disponitur calido velociter moventi, et sicco acuto in motu obedienti. Diu autem retinens iram, duro disponitur adusto et frigido, in quo tamen eget caliditas : sicut est melancholia quæ est ex cholera adusta : et hæc uni et eidem secundum eamdem complexionem inesse non possunt. Non ergo esse posset quod ista quæ diximus de
Malum destruit seipsum. iracundo, uni et eidem inessent. Malum enim si omnifariam malum sit, etiam seipsum destruit : eo quod tunc de habitu et habitudine boni nihil relinquit. Sicut cæcitas destruitur, si totus habitus, et habitudo ad visum destruatur : et ideo si malum integrum sit, nihil boni habens admixtum, importabile fit : maxime tamen in ira. In illa enim semper est irascentis animus in afflictione.

Quidam enim abundantes in iracundia, irascuntur et quibus non oportet, et in 80 Eorum peccan excessu versu
quibus causis non oportet, et magis quam oportet. Quiescunt autem velociter, et hoc optimum habent : eo quod subtilis spiritus nocumentum concipiens et sanguinem accendens, a calido subtili velociter movente citius exspirat cum quo exspirat calidum ad vindictam incitatis, quibus exspirantibus sanguis refrigeratus residet, et cor quiescit. Hoc autem accidit eis ideo, quia iram non retinent propter dictam causam, sed reddunt per vindictam, vel fiunt manifesti propter repulsionis signum : quia tales velocitatem habent ad irascendum, et post iram statim requiescunt. In tali autem superabundantia sunt illi qui dicunt *acrocholi*, scilicet acuti, et ad omne contristans iracundi, et in omni eo quod aliquo modo nocet, propter quod et tale nomen acceperunt. *Acrocholus* enim dicitur ab ἄκρος quod est *extremus*, et χόλος quod est *ira* [1], quasi extremam in ira habens velocitatem : propter quod aliquando dicuntur *exicholi* ab ἕξις quod est *velocitas*, et χόλος quod est *ira*.

Quidam autem alii superabundantes in ira, dicuntur *amari*, qui scilicet ab ira difficile solubiles sunt et multo tempore irascuntur. Retinent enim iram diu, eo quod isti spiritum habent terrestrem fumosum et calidum grossum sicut est lapidum ignitorum. Sanguinem etiam habent spissum grossum non de facili infrigidabilem, et ideo conceptam injuriam diutissime tenent : nec in eis quies facile fit nisi cum illatam injuriam retribuerint. Punitio enim quæ appetitui vindictæ satis facit, pœnis illis saturata, impetum iræ quietat pro tristitia iræ delectationem faciens in vindicta. Non facta autem vindicta grave habent in spiritu conturbato tenentes nocumentum : et isti tales sunt impersuasibiles : eo quod in

[1] Vel melius ab ἄκρα et χολή, inde sæpius in auctoribus græcis reperitur ἀκραχολέω, ἀκραχολία, ἀκράχολος.

ira et signis iræ non sunt manifesti, sed clausi manentes in seipsis propter gravitatem spiritus et spissitudinem sanguinis qui non pulsat ad exterius nisi magnum habeat impetum, et hoc fit in vindicta : propter duritiam autem complexionis quæ fortiter recipiens unum non de facili recipit contrarium, impersuasibiles efficiuntur. Tenentes igitur iram paulatim digerunt eam in seipsis : et talis digestio magno tempore indiget : et ideo diu tenent iram. Fit autem hæc digestio per impuri a puro separationem, quando scililicet impurus et amarus spiritus paulatim evaporans evanescit, et ab humido non communicato quietus surgit spiritus, formas operabilium quiatus rationi repræsentans, de quibas etiam recte judicat ratio. Accidit autem talibus et seipsis molestissimos esse et amicis. Sibiipsis quidem propter iræ angustiam, amicis autem propter impersuasibilitatem.

Quidam autem etiam excellentium *difficiles* vocantur, irascentes in quibus non oportet, et magis quam oportet, et pluri tempore quam oportet, et non commutantur ab ira nisi nocenti inferant cruciatum vel punitionem. Difficiles autem isti dicuntur, eo quod aliquando habent superabundantias aliorum, exicholi scilicet et amari. Velocis enim iræ sunt manifesti sicut exicholi,et impersuasibiles sicut amari : propter quod difficiles sunt ad convivendum et sibi et aliis. Contingit autem eis qui accidentes habent complexiones sicut melancholicis de melancholia adusta quæ est ex sanguine adusto : propter quod participant propria et cholericorum et melancholicorum. Ex sanguine enim accedunt ad levitatem cholerae, ex adusto autem humore ad gravitatem melancholiæ : propter quod isti optimi essent, ut Aristoteles in *Problematibus* dicit, si ab ira removerentur : constantis animi enim sunt et ad heroicas virtutes et divinas optime dispositi, naturam vitri rubei habentes, qualis fuit Hector, et multi aliorum in philosophia et virtutibus heroicis florentes.

Extremum autem in defectu, proprie mansuetudinis nomen habet vel miritatis, licet mansuetudinem medio adaptemus. Mansuetus enim est, quem aliena injuria non provocat, et provocativus et donativus est, non punitivus. Medius autem est, qui provocatus punit ut debet et quantum et quando : abundans quiescit cum cruciatum infert vel punitionem. Et, sicut dicit Eustratius, cruciatus vocatur cum condignam infert pœnam secundum quantitatem injuriæ illatæ : et hæc vocatur pœna debita. Punitio autem vocatur, quando non debitum attendit, sed vindictæ excessum.

CAPUT XI.

Utrum abundantia vel defectus medio habitui magis opponatur ?

81. Mansuetudini autem secundum quod est nomen medii habitus, magis opponimus abundantiam in ira quam defectum propter duas causas. Quarum una est, quia magis fit et frequentius : punire enim injuriantem humanius est et naturalius quam condonativum esse injurianti. Secunda autem causa est, quia in hoc pejores sunt superabundantiæ quam defectus : quia ad vivere sibi et aliis magis sunt difficiles. Propter quod tales Græce χαλεποί dicuntur, hoc est, *in ira difficiles.*

Iræ exsuperatio magis opponitur mansuetudini.

82. In his tamen quantum ad determintionem medii et extremorum, manifestum

Non est facile determi-

nare qualiter irascendum sit.

est quod oportet observari quod in prioribus dictum est, scilicet quod omnem sermonem moralem typo et figuraliter oportet accipere. Ex istis enim quæ de mansuetudine diximus, manifestum est quod non est facile certitudinaliter determinare qualiter et quibus et in qualibet causis et modis et quanto tempore irascendum sit, et usquequo irascens recte facit vel peccat : eo quod hæc duo quoad nos et non secundum ipsam rei naturam accipi oportet. Qui quidem parvum transgreditur medium, sive in magis sive in minus transgrediatur, non vituperatur : quod ex hoc patet, quia quandoque deficientes a medio laudamus, et mansuetos vel mites dicimus. Quandoque autem et irascentes medium superabundantes laudamus ut viriles nocumenta debite repellentes, et ut potentes principari, hoc est, alios sub se tenentes ne inferre valeant nocumentum. Quantum autem et qualiter transgredimur medium vituperabilis sic, non facile reddere est una ratione diffinitiva et naturali. Judicium enim medii et recessivum a medio in singularibus circumstantiis est et negotiis et in sensu quoad nos : et hoc secundum quælibet alia et alia sunt : manifestum tamen est quod in talibus tale aliquid est quod medium laudabile est, et extrema vituperabilia. Medius enim habitus laudabilis est secundum quod quibus oportet irascimur, et in quibus oportet, et ut oportet, et omnia talia observamus quæ sunt circumstantiarum. Superabundantiæ autem et defectus ad medium, vituperabiles sunt : et quando in parvum quidem factæ sunt a medio recessum in ira, tunc quiescibiliter fiunt : et ideo non vituperantur. In plus autem factæ secundum majorem a medio recessum, magis vituperantur. In multum vero factæ, valde vituperabiles enim sunt. Manifestum est igitur quod medio habitui adhærendum est : extrema autem fugienda. De habitibus ergo qui circa iram sunt, hoc modo determinatum est.

TRACTATUS III

DE VIRTUTIBUS TERTIO LOCO ADJUNCTIS SECUNDUM CONVIVERE.

CAPUT I.

De amicitia et oppositis vitiis.

'ongressibus humanis et victu et su communi verbo ac rerum est tam medius laudabilis habitus.

Inter virtutes adjunctas tertium locum obtinent virtutes quæ nec in passionibus mediant, nec in operationibus, nec in eo quod instrumentaliter deservit ad felicitatem, sicut divitiæ et potentatus : sed in aliquo quod ipsi convivere accidit quo homo ut civile animal existens, alii homini communiter convivit, non secundum justitiæ distributionem vel communicationem, sed secundum unum et communem ordinem convictus, quo nullus dependet ab alio, sed unusquisque alteri ut æqualis, nihil accipitur quod homo onerose, sed decenter et delectabiliter convivit in factis et dictis. In colloquiis enim et convivere et in eo quod est communicare hominem homini sermonibus et rebus, sicut in secundo libro determinavimus, quidam quidem videntur esse placidi, placida scilicet et grata voluntate in factis et dictis acceptate. Inter illos autem illi qui omnia dicta et facta laudant ad delectationem referendo, nihil contradicentes quo aliquem velint contristare : sed existimant omnia oportere fieri ad placitum hominum, et omnibus quibuscumque sine tristitia coesse. Illi secundum veritatem placidi vocantur in omnibus dictis et factis placere quærentes. Illi autem qui e contrario se habent his in dictis et factis, ad omnia et ad omnes contrariantes et nulli congruentes et nihil curantes de aliorum contristatione, vocantur discoli et litigiosi. *Discoli* quidem, quia contrariantur ad cultum virtutis. *Litigiosi* autem, quia nulli congruunt. Patet igitur quod ambo isti habitus qui dicti sunt, vituperabiles sunt, et quoniam medius horum habituum laudabilis est : et quamvis hæc virtus circa delectabile sit, quod est in toto convivere secundum idipsum pro invicem sentiendo : tamen specialis virtus est et non generalis. Bo-

num enim civile quod in toto convivere accipimus secundum congruenter vivere, specialem et non generalem habet rationem : et cum difficile sit et per rationem prudentiæ determinabile ad opus, et sit opus civile sine quo felicitas non perficitur, oportet quod sit circa ipsum virtus determinata. Specialis igitur virtus erit circa hoc in medietate consistens quoad nos, et per consequens in hoc bono civili extremum. Medius igitur habitus est hic, secundum quem disponitur aliquis ut in dictis et factis recipiat sive acceptet grate quæ oportet et ut oportet. Similiter autem secundum quem spernet, et non acceptabit grate in dictis et factis quæ non oportet et ut non oportet. Tali autem habitui medio ab Antiquis non est nomen redditum. Inter nomina autem sibi convenientia secundum Aristotelem, *amicitiæ* nomen magis videtur convenire. Secundum Tullium autem *gratia* vocatur, habitus scilicet grate vivere faciens in dictis et in factis. Talis enim est, qui secundum habitum medium dispositus est : puta *medium habitum* dicere volumus eum qui moderatus est et amicus, et qui assumit hoc quod est diligere. *Moderatum* enim dicimus, suum modum et ejus cui convivit non transgredientem. *Amicus* autem dictis et factis omnibus grate acceptum, nihil ingerens vel de suo influens quod amori conviventis sit contrarium. Ille autem est qui assumit diligere, qui in omnibus dictis et factis hoc considerat, quod conviventium etiam nolentium capiat cordat per dilectionem.

84. Licet hic habitus per similis sit amicitiæ, tamen ab ea differt.

Licet autem iste habitus amicitia dicatur, tamen a vera amicitia differt : quia ista amicitia sine passione et sine diligendi affectu est ad eos quibus convivit et colloquitur. Vera autem amicitia in magna passione amoris est. Diligit enim amicum ut se alterum, et cum diligendi affectu cum amico habet idem velle et idem nolle. Ista vero quæ dicitur amicitia, nec passionem habet amoris, nec diligendi affectum ad eos quibus convivit vel colloquitur : et quando in dictis et factis singula recipit ut oportet, vel spernit ut oportet, non facit hoc amando vel inimicando : quia scilicet propter amorem vel inimicitiam acceptet vel spernet, sed potius facit in hoc quod talis, hoc est, per habitum amicitiæ vel gratiæ ad dulciter acceptandum vel spernendum dispositus. Cujus signum est, quia secundum unam similitudinem nihil se habet ad id faciendum ad ignotos et notos, et consuetos et inconsuetos, quod vera non facit amicitia : verumtamen in singulis hominum differentiis convivit et colloquitur ut congruit, quamvis amorem et dilectionnis affectum non attendat. Non enim congruit vel convenit secundum unam similitudinem in convictu et collocutione æqualiter curare consuetos et extraneos, sed consuevit rursus æqualiter contristare utrosque. Faciet igitur hoc quod diximus, medium observando ad omnes, non dissimilis sibi in observando medium ad dissimiles quibus convivit, sed potius dissimilibus mediis utentes : quia non ad omnes per eadem media in dictis et factis convivere potest. Iste autem medius est universaliter loquendo quidem quantum in quibus oportet, et ut oportet, aliis convivit et colloquitur.

Omnes enim actiones suas et collocutiones ad bonum conferens refert, bonum quidem honestum, conferens autem sibi vel ei cui convivit, et in omnibus his conjiciet ad minus non tristare conviventem, vel etiam si potest delectare cum ut in omnibus dictis et factis contentus sit et gratus salva ratione boni et conferentis. Iste igitur habitus circa delectationes et tristitias videtur esse factas in convictu et colloquiis. In his autem quæ ad vitam vel collucutionem pertinent, quæcumque quidem sunt sibi non bonum, vel etiam nocivum, ni his aspernabitur condelectare aliquem, sed potius eliget contri- 85

Qui hoc bitu præ tus est, c jecta it nestatis utilitat grat.a a dolorem afferre. delecta

stare : quia in talibus gratum esse, turpe est et virtuti contrarium : et ideo in talibus contristare eligit conviventem : quamvis contristare faciat quamdam difformitatem : et si forte illa difformitas sit non parva, et non parvum ferat nocumentum : tamen in ea eliget contristare conviventem, magis eligens incongruum esse homini quam virtuti. Difformitatem autem dicimus difformitatem quæ est dissimilitudo conviventium. Nocumentum vero damnum quod incurrit in exterioribus bonis. Talis autem contrarietas vitæ quam dissimilitudinem vocamus, parvam tristitiam non recipiet, sed aspernabitur. Secundum parvum enim non congrue vivens, non vituperatur, nec discolus ab aliis dicitur. Iste tamen hoc medio habitu dispositus, differenter quidem convivet et colloquetur his qui in dignitatibus sunt constituti, et quibuscumque personis aliis indifferentibus. Similiter differenter convivit magis vel minus notis, et similiter secundum omnes alias differentias hominum singulis attribuit quod decet in convictu et collocutione, et bonum quod secundum seipsum desiderat et principaliter, est omnes in convictu et collocutione delectare, et reverenter aliquem contristare. In his autem quæ contingunt convictum et collocutionem, sic se habebit, quod si per aliquem illorum majora bona sit consecutus, sive bona sint, sive honesta, sive conferentia et magnæ delectationis, et postremum effectiva, pro illis parum contristabit conviventem : parum enim contristari conviventem tolerabilius quam tantis privari bonis. Nec contristare dimittet, quamvis forte talis contristatio futura sit ei nociva. Medius quidem igitur habitus talis est, ut diximus. Non nominatus autem est proprio nomine, sicut diximus.

86. Eorum autem qui delectare quærunt conviventem in dictis et factis, duo sunt modi. Ille enim qui conjectativus est delectabilis in dictis et factis non propter aliquod lucrum, sed secundum seipsum ut scilicet delectabilis sit, vocatur *placidus*. Qui autem facit hoc ut inde sibi fiat utilitas aliqua in pecuniis vel quæcumque per pecunias acquiruntur, vocantur *blanditor* : et ambo isti secundum superabundantiam dicuntur. Qui autem a medio deficit, et omnes contristat in convictu et collocutione, jam ante dictum est quoniam vocatur litigiosus et discolus. In istis autem videntur extrema opponi sibi ipsis ad invicem : eo quod proprio nomine non est nominatum, cui ambo opponuntur. Medio tamen habitui opponitur magis discolia quam placiditas, eo quod opponitur in modo et objecto : et quia frequentius fit et magis difficulter conteritur, quod facile est convincere ex his quæ de aliis istis similibus determinata sunt.

[Margin: ...i studet ...e jucun... ut de...tet, nec]

[Margin: ob aliud quidquam, vocatur placidus : qui vero id agit emolumenti causa, dicitur adulator.]

CAPUT II.

De veritate circa quid æqualiter sit veritas.

Virtus autem quam in secundo libro *veritatem* esse diximus, et nomen habet veritatis adaptatum et non proprium. Veritas enim secundum communem rationem in rectitudine adæquationis consistit : propter quod multipliciter dicitur sicut adæquatio. Est enim, ut dicit Plato, adæquatio typi ad prototypum, et secundum hoc dicit vere entia esse quæ secundum mutationem prototypum entis perfecte

contingunt in quantum secunda prima possunt attingere : hoc enim perfecte fieri non potest : et hoc modo a vero deficiunt quæcumque non nisi redundantiæ et obscuræ resonantiæ vel umbræ sunt primi entis, quod omnium entium est prototypus. Aliquando etiam dicitur adæquatio modi entitatis ad id quod ens simpliciter est, secundum quod substantiam ad substantiam referendo per modum entitatis, utramque substantiam dicimus verum ens esse. Accidens autem quod deficit a modo entitatis substantiæ, dicimus esse non verum ens, sed medium entis. Aliquando consistit in æquatione exemplaris ad exemplar. Exemplum enim adæquatum exemplari verum est : et in quantum deficit ab æquatione, in tantum deficit a veritate. Et sic formam in speculo non dicimus esse verum ens. Aliquando consistit in adæquatione formæ et potentiarum naturæ, in qua est illa forma. Sicut dicimus verum ignem esse, qui potentias et operationes habet ignis : formam autem ignis imaginativam vel aliter ab anima acceptam, imaginem vel phantasiam vel speciem ignis dicimus, et non verum ignem. Aliquando autem sumitur ex adæquatione formæ ad perfectam materiæ determinationem. Sicut dicimus esse verum aurum, cujus tota materia ad puritatem auri determinata est : et non vere aurum dicimus, quod alienæ naturæ est permixtum. Et nullo istorum modorum sumimus veritatem, quando de veritate ut virtute loquimur.

Consistit autem adhuc veritas in adæquatione signi et significati : et hoc dicitur secundum quod duplex est signum. Est enim signum a re acceptum quod est species vel intentio rerum accepta in anima, et est signum ad significandum rem positam, sicut est vox articulata. Sed hoc signum et a notitia factum est, et notitiam facit. Factum quidem a notitia imponentis : faciens autem notitiam apud alium. Et ideo duas habet adæquationes. Quando enim adæquatur nomen notitiæ imponentis in ratione sua perfecte designans totam notitiam, tunc verum nomen est. Si autem minus in ratione nominis sit, tunc cadit ab adæquatione et efficitur signum mendax, et hoc mendacium deficit a veritate. Omnis enim dicens vel loquens sermonibus, utitur significatione nominum ad intentionem imponentis. Secundum autem adæquationem ad res, signum verum est, quando æquatur rei, sicut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, « eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est : » et secundum hoc deficit a veritate falsitatis in oratione. Signum autem primum quod *passio animæ* vocatur ab Aristotele in *Perihermenias*, ubi dicit quod « voces earum passionum sunt notæ quæ sunt in anima, signum rei est et a re acceptum : » et ideo veritas ejus est in adæquatione ad rem, secundum quod dicit Aristoteles, quod « veritas est adæquatio rerum et intellectuum : » et secundum hoc veritas in anima est, et ad similitudinem istius veritatis veritas dicitur in moribus. Illi enim veritati opponitur fictio quæcumque fingit quod in re non est,et apparens, et non existens. Sicut dicitur esse hypocrisis mendax, quod ad similitudinem hujus accipiatur. Ex hoc patet quod in virtutibus moralibus sunt orationes et sermones, quorum nos ex intentione et electione domini sumus : et ideo sermones et opera significant et enuntiant de nobis sicut effectus significant de causa. Et in talibus adæquatio signi secundum opera et verba ad significatum, et in intentione et electione veritas est : et quod ab hac adæquatione deficit, fictio est,vel in plus vel in minus, quæ vere hypocrisis mendax vocatur secundum omnes sui differentias et species. Proprie autem fictio in plus, vocatur *jactantia* : fictio autem in minus, proprie vocatur *ironia* : utraque tamen mendax simulatio est.

Hæc igitur veritas in convictu operationum et collocutionum accepta, quamvis in multis sit, tamen in omnibus illis specialis ,et unius boni habet rationem sine quo mos civilis non est perfectus :

ideo virtus specialis est de ipsa. Cum enim in talibus sit superabundantia et defectus, ambo vituperabilia existentia, necesse est medium esse laudabile. Consequens est enim intota morali philosophia, quod quando extremum vituperatur, non propter naturam operationis vel passionis circa quam est, sed propter defectum et superabundantiam, necesse est medium in talibus laudabilium bonorum esse. Ex præmissis autem in secundo libro supponimus, quod hoc quod est virtutem in medio esse, causa sibi erit extremum in bono esse. Circa hujusmodi ergo bonum, quia extremum in bono est, et difficile et in medio consistens, specialis virtus est moralis quæ veritas vocatur : cum primo modo dicta veritate non habens similitudinem, nisi in ipsa adæquatione quæ in veritate est sicut principium. Cum secundo autem modo dicta veritate et in hoc habet similitudinem et in modo. Patet igitur ex præmissis, quod circa eadem est medietas jactantiæ et ironiæ, circa quæ est medietas amicitiæ. Est enim circa facta et dicta ad convivere relata. Diversimode tamen circa eadem est. Circa gratum enim et dulce et suave in dictis et factis est amicitia. Sed circa adæquationem dictorum et factorum ad intentionem electionis facientis est veritas proprio nomine innominata, hoc communiter et appropriato nomine veritas dicitur.

87. Non est autem malum, quinimo valde utile ad doctrinam etiam tales habitus pertransire pertractando, quamvis non sint nominati : per circumlocutiones enim, quamvis non habeamus rationem propriam, aliquam notitiam accipiemus in ipsis. Magis enim utique sciemus ea quæ circa mores sunt, singulares et singulos habitus pertranseuntes : et ex hoc indubitata fide in omnibus passionibus et operationibus virtutis esse medietates quasdam, conspicientes in singulis, quod se habent per modum medietatis inter abundantiam et defectum. In præcedentibus autem dictum est quales sunt illi secundum habitum qui in ipso convivere convivuut et colloquuntur ad delectationem vel tristitiam. Sunt enim amici, vel blanditores, vel discoli. De veridicis autem et falsidicis nunc dicemus. Ordo enim hic secundum rationem est. In convivere enim primum est esse acceptum : non judicatur enim de veritate nisi prius acceptum sit. Dicimus igitur quod veritas hoc modo accepta similiter sicut et amicitia, materialiter quidem est in operationibus et sermonibus ad convivere relatis, et est in fictione ad plus et minus, sicut inter quas medium conjectat.

[...]is quæ [...]a vera ficta, [...] verba [...]n facta [...]santur, [...] inutile [...]pertractare.

Jactator autem qui in fictione abundat in dictis et factis, simulator gloriosorum videtur esse aliquando quidem non existentium, aliquando autem majorum quam in veritate existant. Εἴρων autem qui fictus est ad minus e converso jactatori, negare videtur aliquando quæ existunt secundum veritatem : aliquando autem facit ea minora quam existant, diminuendo ea quæ secundum veritatem in ipso sunt. Medius autem horum nihil fingens vel plus vel minus, sed verbis et factis denuntians de se sicut est, videtur quidem *antecastos* esse, verax scilicet et vita et sermone, existentia in ipso opere et verbo confitens, et neque minora faciens. *Antecastos* enim componitur ab ἐν quod est *afero*, quod idem est quod secundum ipsum : et ab eo quod est ἕκαστον, quod idem est quod *ostendere* vel manifestare. Unde *aferecaston* est ea quæ sunt secundum ipsum, ostendens vel enuntians. Est autem proprie nomen ejus qui in dictis et factis est non absconditus, sed manifestus, et certus, et verus. 88.

Arrogans præclara et ea quæ non insunt, et majora quam insunt, sibi inesse fingit.

Contingit tamen horum singula tam in dictis quam in factis et gratia lucri 89.

Verax laudabilis.

mendaces vero vituperabiles, sed magis arrogans.

alicujus facere et gratia nullius lucri, sed propter seipsa : eo quod secundum se nullo adjuncto placeant. In talibus enim unusquisque talia dicit, et operatur : et sic in talibus vivit et convivit ad qualia secundum habitum disponitus est. In præhabitis enim tertii libri tam ex dicto Socratis quam ex ratione ostendimus, quod judicium finium vel electiones semper in omnibus sunt secundum habitus vel connaturales vel acquisitos vel a diis donatos. Unde quæcumque non alicujus gratia quod sibi causa operis est, operatur, vel loquitur, semper talia operatur et loquitur, qualia sunt secundum habitum. Mendacium autem etiam secundum seipsum, quamvis nihil habeat adjunctum, secundum rectam rationem pravum est et fugiendum : et ideo fugiendum, quia pravum. Verum autem in dictis et factis secundum seipsum quamvis nihil habeat adjunctum, bonum est et laudabile, et ideo persequendum. Sic autem et verax ab hoc vero denominatus enuntians de se sicut est, tamen medius sit laudandus. Ambo autem mendaces, scilicet qui ad plus fingit, vel ad minus, quia extremi sunt, vituperabiles sunt. Jactator tamen magis vituperabilis quam dictus ironicus. De utroque tamen istorum posterius. Prius autem dici oportet de veraci, eo quod privatio non cognoscitur nisi per habitum.

90.

Nunc de veraci sermo instituitur, qui in quibus hoc nihil refert, et in verbis et in vita ex eo vera dicit, quia habitu talis est.

Non enim hic dicimus de veridico secundum quod in confessionibus quæ fiunt in pactis vel judiciis vel aliis contractibus quicumque ad justitiam vel injustitiam contenudunt. Quamvis et illa non sit non plus vel minus deponere quam sit in rei veritate, sicut dicimus depositiones testimonium esse verax. Tales enim veritates quamvis in moribus hominum sint, tamen alterius virtutis sunt. Sunt enim politicæ quantum ad illam virtutem quæ judicativa est : et tales veraces ab habitu disponente ad veritatem non sunt veraces, sed potius a coactiva virtute legis : propter quod non valet testium depositio quæ prompte et ex electione fit, sine coactione legis facta per judicem. Sed de tali veritate dicimus, in qua sermone et vita aliquis dicit verum de se, nullo faciente differentiam ab ipso fine veri vel mendacii, quod aliqua utilitate moveat ad faciendum vel dicendum si tantum verum est in dicto et facto : quia ad verum secundum habitum dispositus est : talis enim moderatus videtur esse inter fingentem ad plus et minus. Hic enim est amator veri, et in quibus movens ad dicta et facta, in nullo differt a vero. Semper verum dicit, et in quibus differt per utilitatem aliquam id quod movet ad dicendum vel faciendum. Adhuc magis verum dicit, quia tunc habet duo moventia, verum scilicet et adjunctum : tale enim mendacium verebitur ut turpe, quod etiam secundum seipsum sine omni nocumento adjuncto verebatur. Talis igitur in medio existens laudalilis est.

Si autem ex aliqua adjuncta causa 91

Verax gis ad nitior veritati clin

quæ majoris in civilibus est utilitatis quam verum sit, aliquando iste declinat in minus quam verum sit, mentiendo : sicut si forte per mendacium salvatur vita hominis, vel fama, vel fortuna : et in delectatione veritatis non fit præjudidicium alicujus civilitatis : tunc enim mentietur in minus, eo quod hoc prudentius est. Quia inter duo mala minus malum eligendum, eo quod in superabundantiam declinare onerosum valde est : eo quod pejores sunt abundantiæ quam defectus : propter quod jactatio magis vituperabilis est. Sed attendendum est quod talis delectatio nec de perfectione nec de rectitudine virtutis est, sed potius de necessitate convictus : quia aliter convivere non potest : propter quod incidit et non per se intenditur : et ideo non est de numero bonorum, sed de numero malo-

Manda est tri

rum tolerabilium a politico, habens in sui causa excusationis rationem : facit enim ex pietate quam habet in proximum. Propter quod istud mendacium vocatur *officiosum* quod omnibus prodest, nisi dicenti qui a vero declinat. *Perniciosum* autem est quod in se habet causam nocumenti, sicut proditorum mendacium qui mendacio tradunt homines in mortem et infamiam et spoliationem. Est autem et *jocosum* mendacium, ad quod non movet nisi jocus, sicut est mendacium histrionum et fingentium in ludis. Et est mendacium *vere mendacium*, ad quod nihil movet nisi quod mendacium est, et in quantum mendacium placet : et istud de habitu est disposite ad mendacium : et hic mendax vere mendax est, quia *mentis propriæ edax*, quia ex sola electione mendacii menti contrariatur.

CAPUT III.

De vitiis oppositis veritati.

majora ... am in... t, fingit, ... vo qui... assimi... r, vanus ... en ma... s quam ... us esse ... idetur.

92. Ille autem qui fingit majora quam sunt in ipso nullius alterius finis gratia, nisi quia talis placet fictio, pravo quidem assimilatur, hoc est, corrupto secundum veritatem : nisi enim pravus esset, non utique gauderet mendacio propter seipsum : quia mendacium secundum seipsum pravum est. Similitudo enim habitus ad actum gaudium facit : propter quod in habitu pravus est. Hac tamen pravitate magis videtur esse vanus simpliciter loquendo, quam malus sive malignus et injuriosus in proximum. Nulli enim nocet nisi sibi, quando mendacium propter mendacium eligit.

Quod si lucri causa hoc faciat, est vituperabilior.

Si autem alicujus gratia hoc facit, 93.
hoc potest esse gloriæ vel lucri. Gloriæ quidem quando jactat ea quæ vel ex natura vel ex fortuna adveniunt : puta pulchritudinem, fortitudinem, nobilitatem, divitias. Propter lucrum autem quando talia fingit vel jactat quæ propinquis sunt delectabilia et propter quæ facile dant ut audiant. Ex his enim propinqui efficiuntur commissivi et donativi, ex quibus ille lucra congerit. Qui quidem gratia honoris vel gloriæ fingit, non extremo vituperabilis est, et proprie vocatur jactator : talis enim honestum habet movens, quamvis mentiri turpe sit. Qui autem facit hoc gratia argenti vel aliorum quæcumque in valore argenti computantur, deformior et vituperabilior est : eo quod non adeo honestum habet movens. Quando autem hoc dicimus fingere jactatorem, non intelligimus de potentia fictionis ex arte : hæc enim bona est, sicut in multis descriptionibus poeticis patet. Unde ex hac jactator non est. Sed intelligimus de fictione quæ ex habitu est, quæ ex sola electione fictionis procedit, quia fictio secundum se placet, quemadmodum diximus de mendace, quod quidam mendacio ipso gaudet. Quidam autem mentitur gloriam appetens vel lucrum. Ille igitur qui gloriæ gratia jactat, talia fingit in quibus laus est vel felicitas, hoc est, bona fortuna quam Antiqui felicitatem appellabant. Qui autem lucri gratia fingit, simulat talia a quibus lucrum potest haberi a propinquis conviventibus : et in quibus per investigationem pertranseundo non potest inveniri, quod non sunt existentia et vera : puta quando jactat se esse medicum propter utilitatem lucri, vel

quando jactat se esse divinatorem propter hoc quod in talibus delectatur proximus propter curiositatem futurorum : vel fingit se esse sapientem, ad quod suspenditur proximus propter admirabilitatem : propter quod etiam hæc tria jactant vel similia tribus istis. Quia in eis sunt quæ dicta sunt, scilicet lucrum a proximo : et quia de facili non investigatur an vera vel falsa sint.

94. **Dissimulatores alienuantes sua, elegantiores moribus esse videntur.**

Cyrones autem in minus dicentes et mentientes quam in eis sit, gratiosiores quidem secundum morem videtur quam jactatores. Tum propter hoc, quia humilibus sunt similes : tum et propter hoc, quia non faciunt hoc lucri gratia alicujus : nec faciunt propter mendacium quod placet eis : sed hoc faciunt fugientes molestum et timidum et probrosum quod est in jactantiæ abundantia : unde et isti maxime gloriosa de se negant. Ut etiam Socrates optimus in virtute fecit, qui cum multa et admirabilia sciret in omnibus, se ignorare simulavit et inferiorem aliis esse.

95. **Qui parva et manifesta dissimulant, delicati et malitiosi sunt.**

Qui parva et manifesta mentiendo se fingunt *bancopanurgi* dicuntur, et facile contemptibiles sunt : et talis fictio ad minus quandoque jactantia videtur esse et magis quam ironia : puta modus vestimenti Laconum. Superabundantia enim sic in defectu et quæ valde defectus est, proprie est jactantium. Hoc nomen *bancopanurgi* videtur esse derivatum ab *anchidis*, quod est genus calceamentorum delicatorum quo Iones, hoc est, Græcæ mulieres utebantur. Est autem genus calceamenti delicati non pretiosi, quod mulieribus datum fuit. Unde veteres dicebant *bancon* deliciosum et mollem et delicatum. Laconum autem vestis, sicut Aycuoson [1] in *Chronicis* dicit, vilis valde fuit. Et propter hoc reprehendunt eos comœdiarum fictores. Unde Plato in *præspesibus* dixit : « Gaudes, ut existimo, ad aleas ludens, ipsum qui tecum ludit de gradu suæ dignitatis deponere quærens. Disponis enim superare eum, quem superare non est magnum, verbi gratia vagum hirsutum sordidas vestes trahentem : » hoc enim in vestitu suo Lacones faciebant, in ipso vestitu promittentes quamdam abstinentiam, et quamdam religionis observantiam : sicut quidam faciunt hypocritæ habitus vilitate religionem mentientes. Qui autem moderate utuntur ironia et circa ea quæ non valde prompta sunt, hoc est, quæ non valde manifesta sunt, et in parum a vero deviant gratiosi videntur propter dictas a nobis causas, scilicet quia et humiles videntur, et non onerosi.

96. **Arroga magis o nitur ve quam di mulato**

Cum autem duo opponantur judicio, scilicet jactator et eyron, plus opponitur jactator : plus enim distat a vero quando eyron non jactator est : et deterior est jactator in quantum fit pluribus, et in quantum malitia ejus magis difficulter conteritur. Innatum enim homini est ad alta contendere et magis de se præsumere.

[1] Alias *Xenophon*.

CAPUT IV.

De eutrapelia, circa quid sit?

7. ...gres- ...us hu- ...s est ...tam ...irtus circa ...os.

In convictu autem tam in factis quam in dictis naturalis habitus est, quem in secundo diximus, intendens delectabile quod est in ludo. Omni enim lusus studioso necessarius est, ne sibi mens efficiatur inutilis. Si enim semper intendat, et ex studio vehementer animum applicet ad aliquid ad discendum vel faciendum, pro certo spiritus resolvitur, et resoluto spiritu propter motus animales membrorum, artus destituuntur, et destitutis membris etiam ipsum studium virtutis annihilatur : propter quod homo studiosus requie indiget, in qua spiritus relaxetur, et sensus ad placentia dissolvatur : sicut et in physicis operationibus natura indiget somno : et talis est requies in ludo. Studioso autem non convenit ludus nisi liberalis. Liberalis autem ludus est, qui in dictis et factis virtuti nullum facit præjudicium, sed jucunditatem affert facienti. Circa talem ergo ludum qui licet non sit virtutis essentialiter, tamen quia quædam utilis dispositio est virtuosi, convenit esse virtutem : et ex ipsa ratione materiæ circa quam est, patet hanc virtutem posterius esse adjunctam quam aliæ, et magis est ornatus studiosi quam virtus. Tali itaque existenti requie in vita civili et in tali conservatione quæ est cum ludo liberali, in qua oportet quemlibet studiosum vivere, ne sibi mens resolvatur, oportet quod circa hanc sit quædam collocutio et quidam convictus, quæ consona sint conviventibus, et quæ ordinat et disponit ad hoc quod homo faciat et dicat qualia ad jucunditatem oportet facere et dicere, et ut oportet facere et dicere, et ut similiter ab aliis dicta et facta audiat et accipiat. Discolus enim est ille, qui non vult audire et facere talia qualia influit aliis. Cum igitur hoc bonum civile sit et liberale, circa hoc virtus erit specialis.

Manifestum autem est, quod etiam circa hoc est tam superabundantia quædam quam defectus quidam a medio. Qui enim in derisione jucunditatis risum facientis superabundant, in omnibus risum facere intendentes tam in liberalibus ludis quam non liberalibus, *bomolochi* quidam videntur esse, et sunt onerosi omnino in omnibus factis desiderantes risum, et magis conjectantes risum facere quam decora in jucunditate facere vel dicere quod turpe est, et magis conjectant risum facere quam quod subtrahendo contristent conviventem sive convitaneum. Communiter igitur dicitur βωμολόχος. *Bomolochi* enim dicuntur volatilia avida et avide edentia, quæ propter cibum insident templis, intestina relicta a sacrificiis avide comedentia : a βώμος quod est *templum*, et λοχάω, quod est *insidioraris* dicta. Unde tales conviciati et exprobrati sunt : quia sicut volatilibus talibus quæ nos *milvos* vocamus, nullum opus aliud est quam intendere circa templa a quibus accipiunt cibum, ita et talibus curiosum est a deformibus dictis et factis non discedere dummodo moveant ad risum. Conviciatum ergo est et exprobratum potius non contristare conviventem qui non gaudet nisi in ludis indecentibus, quam facere vel dicere indecora quæ risum moveant et faciant jucunditatem. Alii autem qui neque ipsi utique dicunt vel faciunt aliquod ridiculosum vel jocosum, et aliis dicentibus vel

98. Qui ridiculis exsuperant, scurræ sunt et onerosi.

facientibus talia, molesti essent, ἄγριοι Græce, Latine autem *duri* vel *austeri* vocati sunt, in quibus nihil est jucundæ delectationis.

99. Dexter ea dicit quæ ad modestum et liberalem attinent.

Inter hos autem duos moderate decentibus ludis in dictis et factis ludentes, *eutrapeli* appellantur : dicti ab εὖ quod est *bene*, et τρέπω, εις, quod est *verto, tis*, quasi bene vertens factum et dictum ad jucunditatem. Tales enim motus mores videntur esse : quia sicut corpora ex motibus judicantur, ita et mores animæ judicantur esse ex tali versione ad jucunditatem, vel dulces, vel amari : et sicut ex motibus commensuratis sana vel non sana judicantur corpora esse debilia et fortia, ita et mores judicantur ex motibus animæ. Cum autem ludus redundet fere in omnes, eo quod omnes fere ludum et risum appetant : et cum plures magis in ludo gaudeant quam oportet, et conviciari in ludis eligant non liberalibus, plures bomolochi : quia secundum superabundantiam ludo utuntur : et abusive tales histrionice ludentes, *eutrapeli* aliquando dicuntur, eo quod multis sunt gratiosi. Quod autem differant et non parum bomolochi et eutrapeli, manifestum est ex his quæ dicta sunt. Medio autem habitui qui eutrapelia vocatur, proprium est quod eutrapelus sit epidexiotis epidexios, quod est, cujus proprium est dicere et facere ad alterum et recipere et audire ab alio qualia congruunt modesto et liberali : componitur enim nomen ab ἐπὶ quod est *supra*, et δέξιος quod est *pactus*. Inde epidexiotis, quasi *superpactus* in dictis et factis ad ludum pertinentibus : decentia enim quædam est et civilis tale dicere et audire in ludi parte. Liberalis enim ludus decentiam virtutis habens, differt a ludo servili qui indecens est, et servorum proprius. Et differt ludus disciplinati a ludo indisciplinati. Hoc autem probatur ex comœdiis veterum et modernorum. In his enim apud quosdam erat turpiloquium. Derisio enim apud quosdam erat suspicio : unde derisionem turpiloquium reputantes, turpiloquium ludum reputabant. Hi autem qui reputabant suspicionem in turpiloquio, contristabantur, suspicantes quod tales in habitu essent turpiloqui quales ostendebant se esse in sermone vel facto. Ad honestatem autem referendo dicta vel facta non parum differunt ista : sæpe enim in ludo fit convicium. Quæramus igitur, utrum ille qui bene ad jucunditatem convicia dicit, determinari debeat sic quod bene convicians describatur in dicendo in ludo quæ non decet dicere nisi liberalem, (*liberalem* autem dicimus, nullis servilibus intendentem vel deditum) : vel describi debeat per hoc quod in conviciantibus ludis non contristat audientem, vel etiam per hoc quod in talibus ludis conviciantibus delectat conviventem : vel si aliquo istorum modorum, utrum adhuc hoc maneat indeterminatum quibus ludis conviciantibus indecentia dicere debeat, vel quibus ludis non contristare debeat audientem, vel quibus delectare conviventem : hoc enim determinari non potest. Aliud enim et aliud alii et alii odibile et delectabile : sed in omnibus hæc observabit eutrapelus, quod talia audiet et recipiet a convivente tam in conviciantibus ludis quam in liberalibus, qualia facere et dicere ad alium consuevit. Ad unum enim morem pertinet, quod qualia quis infert alii, talia recipiet ab eodem. Quæ enim quis sustinet et recipit ab alio audiens in ludis, hoc etiam facere videtur ad alios.

Non tamen eutrapelus omne convicians in ludo faciet : convicium enim contumelia quædam est. Contumeliæ autem quædam tam sunt magnæ, quod tristitiam magnam et odium faciunt inter conviventes : unde et legispositores quædam contumeliosa dicere prohibent, cives in concordia tenere volentes : sed in ludis propter jucunditatem hominum aliquando conviciari oportet. Quantum au- 10 Non bus : utetur

tem conviciari oporteat et quantum non in ludis, non est determinatum : sed oportet quod in his ille qui gratiosus sive studiosus et liberalis est, sic se habeat, quod in talibus ipse sit lex sibiipsi, apud se considerans a quibus conviciorum ludis sit recedendum et quæ facienda. Talis igitur quidem medius est, qui sibi sic lex est, sive epidexius sive eutrapelus appelletur. Ludos autem conviciantes vocamus convicia hominum repræsentantes : sicut est in ludis comœdiarum et tragœdiarum, in quibus vitia personarum recitantur et repræsentantur. Comœdiæ autem et tragœdiæ ad requiem inventæ sunt ut in eis spiritus a studii vehementia remittatur : et ideo in genere ludi continentur. Boni autem viri proprium est quod non quæcumque facta vel dicta sustineat. Si enim patienter sustinet, opinionem de se faciet quod in talibus gaudeat : propter quod cum sibi ipse sit lex, determinabit apud se quæ recipiat cum delectatione, et quæ sustineat sine tristitia, et in quibus contristatus repellat cum convicio et exprobratione. Talibus enim conviciari oportet, et exprobrari ab omni gratioso et liberali sive studioso.

CAPUT V.

De vitiis oppositis eutrapeliæ, et epilogo eorum quæ de tribus virtutibus dicta sunt.

Bomolochus autem minor est derisore. 101.
Derisor enim cum despectu aliquando et a seipso et ab aliis recedit : propter quod in convictu dictorum et factorum odiosus est. Bomolochus autem etsi risum faciat, et talia dicat vel faciat indecentia, quorum nullum diceret gratiosus vel studiosus : tamen nec a se nec ab aliis recedit, quia nec sibi nec aliis dissidet, omnia ad jocum referens. Derisor autem dissidet, qui risum refert ad despectum et exprobrationem. Bomolochus autem aliquando indecentia talia dicet vel faciet, qualia non ab alio audiret vel reciperet : et hæc est una deformitatum ejus.

Scurra superatur a ridiculo.

Ἄγριοι autem quos duros diximus et 102.
austeros, ad tales collocutiones et convictus penitus inutilis est. Nihil enim jucundum confert ad convivere : sed in omni convictu factorum et dictorum tristatur, et nulli congruit ad jucunditatem. Quamvis autem hæc medietas in ludo sit : tamen quia ludus est requies, et requies unum de necessariis est ad vitam civilem, convenit circa hæc virtutem specialem esse, sicut diximus.

Rusticus ad urbanos cœtus est inutilis.

103. **Tres virtutes jam determinatæ inter se conveniunt, et ab invicem differunt.**

Tres igitur sunt quæ dictæ sunt in convivere medietates : et in hoc conveniunt, quod omnes sunt circa communicationem quamdam sermonum et operationum, quæ communicatio est socialiter convivere. Differunt autem ab invicem in hoc, quod una quidem circa veritatem est, quæ est in dictis et factis. Aliæ autem sunt circa delectabile dictorum et factorum. Earum autem quæ circa delectationem sunt, una quidem est circa delectabile quod est in ludis : aliæ autem circa delectabile quod est in his quæ secundum aliam vitam sunt convictibus et colloquiis. Hoc autem ex hoc patet quod veraces severos dicimus, quasi veritatem sequentes : eutrapelos autem jucundos : amicos autem in convictu suaves et gratos.

CAPUT VI.

De medietate verecundiæ.

104. **Verecundia non est virtus.**

Quartum locum inter adjunctas tenet verecundia : eo quod nec virtus est nec in genere virtutis, sed in genere passionis existens, modum habet virtutis in conjectatione medii : nec verecundia est in genere honesti. Non enim de per se expetendis est : nullus enim appetit verecundiam propter ipsum verecundari. Nec etiam in genere boni est : eo quod verecundari bono non est proprium, sed potius ei qui malus est, et turpia facit : quinimo verecundari malum est : est enim fuga turpis : fuga autem mali malum quoddam est, sicut et timor : propter quod Antiqui verecundiam diffinierunt dicentes, quod verecundia est timor et fuga cordis secundum systolem in turpi perpetrato. Propter quod sicut timor passio est et non virtus, ita et verecundia : propter quod non omnis verecundia medium habet : et illa quæ habet medium, non habet medium moderando verecundiam, sed potius moderando verecundiæ causam. Quantumcumque enim aliquis verecundetur ad turpe, bonum est : nimis enim verecundari non potest. Verecundia igitur de qua loquimur, cadit in universale generis utilis, et non in genere honesti, et est bonum, sicut pharmacia bonum est. Hoc enim non est bonum nisi suppositione, scilicet si humor ex corpore purgandus sit : simpliciter autem mala est. Et similiter est de verecundia quæ bona est : non enim bona est nisi turpe aliquod perpetrandum, eo quod tunc retinaculum est, ne fiat : similiter autem verecundia per modum mali corpus afficit.

De verecundia quidem igitur ut de quadam virtute, non contingit dicere : passioni enim magis assimilatur quam habitui. Determinatur enim ab Antiquis per descriptionem, quod sit timor ingloriationis, hoc est, turpis quod sequitur ingloriatio et confusio. Perficitur enim verecundia consimiliter timori circa pericula : eo quod utrumque fuga cordis et spiritus est, et passio corpus afficiens : differenti tamen modo. Illi enim qui verecundantur, rubescunt in facie, corde extrudente spiritum et sanguinem ad sedem glorificationis et verecundiæ, frontem scilicet. Mortem autem et pericula mortis timentes pallescunt, spiritu et sanguine recedentibus a facie et ad cor fugientibus. Hæc igitur duo, verecundia et timor, utraque videntur corporalia quædam esse : eo quod passibili qualitate corpus afficiunt. Hoc autem magis proprium est passionis quam habitus. Habitus enim in quiete est et sine alteratione.

5. Amplius autem de verecundia loquentes, prout humanis conversationibus attribuitur, nec omni ætati, nec omni professioni convenit passio verecundiæ : sed juvenili tantum ætati congruit, eo quod existimamus juvenes verecundos esse oportere : propterea quod secundum passiones viventes concupiscentiæ multa peccant. A verecundia autem a talibus peccatis prohibentur : et ideo eos qui de numero juvenum verecundi sunt, laudamus. Senes autem utique nullus laudabit, in hoc quod verecundabiles sint. Non enim existimamus nec posuimus quod senem aliquid oporteat operari in quo sit verecundia. Hoc autem de sene intelligimus, in quo nec ab ætate nec a passione defectio est, sicut in primo scientiæ libro determinavimus.

6. Propter hoc etiam ulterius dicimus quod studioso non convenit verecundia, eo quod verecundia non fit nisi in pravis. Studioso autem nihil talium est operandum : quinimo si quædam sint secundum veritatem turpia, quædam autem non secundum veritatem, sed secundum opinionem solum : hoc quoad studiosum nihil differt : neutra enim operanda sunt studioso. Providet enim bona non solum coram se, sed etiam quod bonum sit in opinione omnium. Hoc enim modo dictum est quod crudelis est, qui famam negligit. Ergo studiosus neutro modo verecundanda committit. Pravi autem hominis etiam tale quidem est, proprium scilicet aliquid turpium operari et in opinione turpem esse : sed si quis diceret quod quantum ad hoc aliquis existimaretur studiosus esse, quia si aliquid turpium operatur, verecundatur, inconveniens dictum esset : quia in hoc quod verecundaretur de turpi, non studiosus esset, sed retinaculum habet quoddam turpitudinis : verecundia enim est de numero voluntariorum. Studiosus autem volens nequaquam prava operabatur.

107. Propter quod verecundia, sicut diximus, non simpliciter, sed ex suppositione quid studiosum est et bonum. Quod patet ex hoc, quia si turpe operatur, verecundabitur utique : et si non operabitur, non verecundabitur. Horum autem nihil convenit virtutibus quæ simpliciter virtutes sunt. Illæ enim non passiones corporales sunt, et omni ætati et omni professioni conveniunt, et simpliciter in genere boni honesti sunt : non tamen ex suppositione boni rationem habentes. Quamvis enim diximus quod studiosus nihil verecundum committit, et ideo sibi verecundari non convenit : convenit tamen sibi verecundari in visis turpibus vel auditis. Hos tamen duos modos verecundiæ Græci distinguunt apud eos, vocantes *verecundiam* quæ timor est ingloriationis in turpi actu : αἰσχύνην vero turpitudinem vocant viso vel audito turpi : et confusionem hanc nos possumus appellare. Boni enim et studiosi est proprium in viso turpi vel audito suffundi et confundi. Hoc igitur modo verecundia bonum est. Quod sic probatur : quia si verecundia pravum est, sequitur quod non verecundari turpia operari sit etiam pravum. Et non ex hoc sequitur, quod si talia operetur et verecundetur, quod verecundari sit studiosum secundum se, sed est aliquid præordinatum ad studiosum. Secundum hoc ergo si operatum confusio sequitur : confundi autem est verecundari, verecundari autem non adhuc propter hoc erit studiosum. Propter hoc ex necessitate suppositionis ad verecundiam sequitur studiosum, non simpliciter : sed ad non verecundari turpia operari a communi et universali [illegible] hominum et [illegible]que suppositione sequitur pravum. Semper enim pravum est in turpibus non verecundans. Extrema autem verecundiæ, ut in secundo diximus, sunt catapliosia et inverecundia. Cataplex quidem [illegible] et ad omnes [illegible] verecundatur : inverecundus autem qui

in tantum deficit, quod etiam in turpibus non verecundatur.

Hæc igitur de adjunctis virtutibus dicta sufficiant. Continentia enim quæ quibusdam conjuncta virtus videbatur, non simpliciter moralis virtus est, sed quædam virtus mixta ex intellectuali et morali virtute. Ostendetur autem a nobis de hac in his quæ posterius in septimo libro dicemus. Nunc autem in libro immediate sequente de *justitia* tractabimus. Diximus enim in secundo quod de *nemesi* tractare pertinet ad rhetorem, eo quod ad judicium pertinet demonstrativum.

LIBER V

ETHICORUM.

TRACTATUS I

DE NOMINIS MULTIPLICITATE QUOD EST JUSTITIA.

CAPUT I.

Quid vocatur justitia generaliter?

1. (justitia [i]njustitia [i]: in loco [co]nsiderandum.) In hoc libro quinto *Moralium* de *justitia* est intendendum. Hæc enim moralis est, eo quod in operationibus et passionibus est. Operationes ex passionibus oriuntur : quia, sicut dicit Aspasius, passiones movent ad operationes. Non enim esset qui plus vellet in lucro et minus in damno, nisi ad hoc moveret cupiditas rerum fortunæ subjacentium. Sed justitia principaliter est in operationibus, eo quod per operationes et non per passiones ad rempublicam refertur et ad politicum : et in operationibus ejus medium quæritur, et non in passionibus. Non enim judicat politicus in quantum mesidicus est, hoc est, medii conjectator de eo qui majorem vel minorem cupiditatem habuerit, sed de eo qui in opere plus vel minus accepit : passio enim communis non est, sed operatio solum ad communitatem habet relationem. Mesidici autem politici communia est diligere et non propria. Patet igitur quod hæc virtus speciale aliquid habet : aliæ enim cardinales et quædam adjunctæ plus in passionibus sunt in operationibus. Ista enim in operibus est, secundum

quod medium est, et non est in passionibus, nisi in quantum passiones causæ sunt operationum.

Adhuc autem bene aliarum virtutum in passionibus est : et sigum ejus, quod est bene in operatione. In ista autem e contra est : bene enim in operationibus est, non autem in passionibus, nisi secundum quod relatæ sunt ad operationes ut operationum incitamenta. Unde hæc virtus magis est similis arti quam aliæ morales in hoc quod bene ipsius in opere operato est magis quam in operante, sicut in arte est. In aliis autem, sicut in secundo dictum est, bene magis est in operante quam in operato opere. Hujus autem causa est duplex. Una quidem, quia virtus hæc non tota in appetitu consistit, sed potius in ratione proportionante, judicante, et determinante quid cui debitum sit, quod appetitus facere non potest. Secunda est, quia conjectatio medii ejus semper in altero est, et non in operante. Aliter autem conjectans quam mesidicus, non per appetitum, sed per rationem judicabit. In aliis autem virtutibus conjectatio medii semper in operante est.

Hæc igitur causa est, quod inter morales ultima ponatur. Minus enim de more habet et plus de ratione quam aliqua aliarum moralium. Et non est causa quam dicunt quidam, quod sicut dignissima ponatur in fine : sed potius quia multiplicitatem habet, ex eo quod rationis relatæ ad morem, ex principiis virtutum quæ simpliciter morales sunt, determinari non potuit : sed alia principia ponere oportet : et ideo extra morales determinanda fuit : et quia sine more non est, propter hoc cum aliis moralibus erat conjungenda, ut iste liber quasi continuatio quædam sit moralium ad intellectuales. Quare autem cardinalis vel principalis virtus sit et qualiter, in principio a nobis determinatum est.

De justitia igitur et injustitia opposita in hoc libro a nobis intendendum est, duo principaliter quærere intendentes. Primum quidem, circa quales operationes sunt justitia et injustitia ei opposita. Secundum autem, qualis medietas sit justitia, et quale medium sit justum, et quorum medium sit, et inter quæ extrema. Intentio autem nostra est procedere secundum eamdem methodum quæ in his quæ prædicta sunt, habita est, hoc est, quod typo et figuraliter et non subtiliter procedamus. Subtilem enim processum materia non admittit, eo quod moralia omnia a nobis sunt per voluntatem et liberum arbitrium. Liberum autem arbitrium stans causa non est, nec habens ordinem necessitatis.

Dicamus igitur quid volumus dicere 2.
quando dicimus justitiam, accipientes id quod ab omnibus dicitur ordinantibus quamcumque urbanitatem. Dicta enim illorum considerantes videmus ex intellectu dicti, quod omnes politici justitiæ nomine talem volunt et intendunt habitum determinando dicere, a quo illi qui habent eum, ex facultate perfecta operativi fiunt justorum, et a quo in effectu justa operantur, et volunt justa per appetitum : ita quod justitia in quantum habitus est, det facultatem : et in quantum bonum in extremo est, justam perficiat operationem : et in quantum forma voluntatis est, faciat velle justa. Sicut enim dixit Socrates ex forma voluntatis et appetitus judicium finis est et electio. Eodem autem modo sciemus etiam de injustitiis. Injustitiam autem vocant politici habitum operativum, a quo pravi injusta faciunt et injusta volunt. Ex quo igitur hæc determinatio omnium est, et ex judicio sapientium typo procedendum est. Propter hoc et nobis tractantibus de istis primum ante omnia ut in typo quo procedere intendimus, hæc quæ ab Antiquis dicuntur, supponantur, ut in toto tractatu sequenti his tamquam suppositionibus utamur.

Jnstitia habitus homines ti sunt res just agendas. quo jus agunt et lunt jus

3\. a et in- sta non ocedunt eodem abitu.

Non enim eumdem modum habent processus tractandi in scientiis et potentiis et habitibus. In scientiis enim et potentiis una eadem scientia et potentia videtur esse contrariorum. Sicut medicina in scientiis, vel geometria, vel musica, una est contrariorum, scilicet sani, musici et immusici, curvi et recti : et in potentiis ut in rhetorica et aliis quæ non ex necessitate procedunt, una est scientia accusationis et defensionis. Sicut enim dicit Aristoteles, tales scientiæ et potentiæ sunt plurium amborum velut finium. In habitibus qui sunt formæ in modum naturæ rationi consentaneæ, habitus quilibet non est nisi unius operativus : et ideo licet habitus contrarius sit habitui, tamen nullus habitus contrarius unus et idem acceptus secundum se operativus est contrariorum : puta sanitas quæ est habitus corporis unus in se habitus est, et a sanitate per se et secundum substantiam non fiunt contraria, sed solum sana. In secundo enim de *Generatione* et *Corruptione* probatum est, quod unum et eodem modo se habens, semper facit idem. Cujus signum est : quia dicimus hominem sane ambulare quando ambulat utique ut sanus existens, et nullum signum in ambulatione videtur esse infirmitatis. Forma enim ut natura movens, unum facit cujus principium in ipsa est, et faciendo nec potest non facere illud, nec contrarium facere illud. Sicut calidum et album non potest non facere calidum et album, nec etiam frigidum facere vel nigrum. Natura enim obligata est ad unum, et illud de necessitate facit, non potens non facere illud, nec valens facere contrarium. Adhuc autem in omnibus talibus scientiis et potentiis ad operationem ejus quod secundum naturam habitus operatur, nec requiritur voluntas. Non enim medicus unus sanat sive velit illum sanare sive non, nec rhetor unus persuadebit. Injustitia autem justa nunquam operabitur nisi velit : bene enim virtutum omne in voluntate est.

4\. Sæpe habitus contrarius cognoscitur ex suo contrario et sæpe ex suis objectis.

Multoties quidem igitur contrarius habitus per diffinitionem quidem cognoscitur a contrario habitu diffinito : multoties etiam cognoscitur a subjectis in quibus est per principia per quæ inducitur in subjecto. Nunquam tamen contrariorum est operativus : et si cognoscitur a contrario, cognoscitur per diffinitionem quæ est sicut conclusio. Si autem cognoscitur a subjectis, cognoscitur a diffinitione quæ est docens quid et propter quid. Talis enim diffinitio constituitur ex principiis inducentibus eum in subjecto. Hujus extremum est : quia si εὐεξία quæ est bona dispositio carnis, per diffinitionem sit manifesta, statim contraria ejus καχεξία quæ mala dispositio carnis est, per oppositam diffinitionem erit manifesta : sicut si albedo disgregativa visus sit, erit nigredo visus congregativa. Ex subjecto autem, sicut si albedo sit diffusio luminis in superficie clara lumen incorporante sed non obtenebrante, erit nigredo privatio diffusionis luminis : ex hoc quod superficies lumen recipiens obtenebrat ex sui cæcitate et opacitate. Eodem modo autem ex bene habentibus principiis in carne erit εὐεξία : et ex hac εὐεξία quamvis non fiant, tamen consequitur ut sint in carne bene. Verbi gratia, si enim εὐεξία per diffinitionem dicatur esse densitas carnis, in qua pars carnis juxta partem stans repellit contrarium : est necessarium quod καχεξία sit raritas carnis, quæ propter sui laxitatem et partis ad partem distantiam, superflua contraria a se repellere non potest : et sic bene habens in εὐεξία in subjecto, id est, id quod bene factivum est densitatis : et in καχεξία per oppositum contrarium est benefactivum καχεξίας. Quamvis enim contrariorum contrariæ sint diffinitiones et contraria principia : tamen potentiæ contrariorum et contrariæ sunt et contrariorum operativæ : et quia contraria non sunt in eodem secundum idem, ideo unum et idem in natura, vel in eo quod modum naturæ habet, contraria operari non potest : quod non est in potentiis animæ vel scientiis.

in his enim unum et idem contrariorum est secundum seipsum. Voluntas enim boni et mali est, et ratio veri et falsi : similiter et scientiæ et potentiæ quæ sunt in potentiis animæ. Potentias autem dicimus, quæ non stant in uno, sed tremunt inter opposita, sicut illæ quæ ex necessariis non procedunt. Scientia autem dicitur, quæ per principia necessaria stat, sive ad verum, sive ad falsum. Contrariorum enim sunt tam potentiæ quam scientiæ. Hoc autem modo scientiæ et potentiæ non proprie dicuntur habitus : quia in modum naturæ non sunt ad unum. Habitus autem dicuntur virtutes : quia, sicut Tullius dicit, in modum naturæ sunt consentaneæ rationi, et sunt ad unum, et non possunt ad illud non esse, nec possunt esse contrarii : et si aliquando dicantur habitus potentiæ et scientiæ tales, oportet quod secundum elargatam significationem accipiatur, secundum quod habitus dicitur quæcumque forma perficiens potentiam ad operationem.

Habituum divisio.

Propter quod alia divisio est habitus quam scientiæ vel potentiæ. Habituum enim alius est corporalis, alius animalis : fortitudo enim est habitus animalis : similiter autem et visus : corporalis autem sanitas et εὐεξία. Scientiarum autem et potentiarum talium quæ dictæ sunt, nulla corporalis est. Est autem etiam in hoc processu attendendum, quod ut in multum sive in pluribus consequitur, si unum contrariorum multipliciter dicitur, et reliquum multipliciter dici : non tamen consequitur in omnibus : quia sicut dicitur in *Topicis* [1], amare multipliciter dicitur, secundum animalem scilicet et corporalem actum. Secundum animalem quidem, secundum quod dicitur quod amor est transitus voluntatis in affectu boni ad alterum. Secundum corporalem autem, secundum quod amare dicitur amplexari vel osculari vel coire. Et tamen odire non multipliciter. Non enim secundum corporalem, sed secundum animalem actum tantum dicitur. Et sicut involuntarium multipliciter dicitur, voluntarium autem tantum uno modo. Voluntarium enim non perficitur nisi ab eo cujus principium est inter conscientem singularia tamquam ab una forma : eo quod ignorante singularia non totum principium operativum est intra. Nullus enim appetitus operatur nisi per formam scientiæ quæ est in ipso : et ideo voluntarium si secundum perfectam rationem accipiatur, non a multis, sed ab uno determinatur. *Ab uno* autem dico, quod a duobus ad unum ordinatis ad unam et eamdem perficitur operationem. Hoc autem modo unum dictum, non multum, vel multiplex est in essentia : sed in potentiis multiplex est tantum, sicut animal rationale mortale.

5.

Justitia injustum multipliciter dicuntur.

Quia tamen in pluribus sequitur, quod si unum contrariorum est multiplex, et reliquum : ideo in hac scientia sufficit procedere ex hoc principio. Secundum hoc igitur si justum est multiplex, sequitur injustum multiplex esse, et e converso. In hac tamen multiplicitate attendendum est, quod utrumque multipliciter videtur dici, scilicet justitia et injustitia : et secundum aliquem modum videntur æquivoce dici. In talibus autem quando æquivocatio secundum formas a quibus imponitur nomen, propinqua est univocationi, oportet ipsorum æquivocationem latentem esse, sicut in his in quibuscumque secundum rationem nominis respicitur ad unum secundum rem, sicut in sano quod dicitur de diæta et exercitio et urina et animali. In his enim respectus ad unum est, quod est animal, quamvis modus respiciendi non sit unus : et talia proprie non æquivoca, sed analoga dicuntur. In quibus autem formæ multum

[1] Lib. I Topic. cap. 8.

distant a quibus nomina imponuntur quæ *ideæ* Græce nuncupantur, non latet æquivocatio : et illa dicuntur casu et fortuna æquivoca. Puta sicut quando æquivoce vocatur clavis epiglottis, quæ est sub collis animalium claudens cannam tempore cibi, ne aliquid de cibo incidere possit, et aperiens tempore vocationis ut in libero sano vox formetur : et quando dicitur clavis instrumentum quo seræ ostiorum clauduntur et rapiuntur. Harum enim formæ valde remotæ sunt et statim manifestant æquivocationem. Sicut etiam quando dicitur canis cœleste, latrabile, et marinum. Supponentes igitur probatum, quod si unum contrariorum multipliciter dicitur, et reliquum, id est, toties dicitur injustus et injustitia. Ex hoc enim sciemus quoties dicitur justitia et justus.

vatio est ior habiin mora libus.

Quamvis enim per habitum privatio cognoscatur : tamen in moribus cum privatio sit omnifariam, habitus autem ex una sola et tota causa, privatio quoad nos notior est quam habitus in his quæ fiunt a nobis. Vitium enim per modum privationis est, virtus per modum habitus.

CAPUT II.

Quot modis dicitur justitia, justus et injustus ?

6 odi injusti.

Videtur autem injustus tripliciter dici. Est enim injustus illegalis, et est injustus avarus lucri improbe cupidus, et est injustus inæqualis, æquale in damnis cum proximo sustinere non volens. Propter quod manifestum est, quoniam secundum regulam inductam justus multipliciter erit dictus : et dicetur justus legalis, et justus dicetur æqualis lucri ultra condignum non cupidus, et minoris damni quam proximus sustinet non curativus. Justum quidem igitur legale est et æquale : injustum autem illegale et inæquale. Inæquale enim duo continet, scilicet quod non velit plus in lucro nec minus in damno quam condignum sit. Quamvis enim hæ sint duæ dispositiones et duo habitus, quorum unus perficit ad non plus appetendum in lucris, alter autem ad non minus appetendum in damnis, nunc uno nominé communi designatur quod est æqualis : specialibus tamen nominibus Græce distincte dicuntur : et qui plus vult in lucris, πλεόνεχτης vocatur a πλεόν quod est *plus*, et ἔχω quod est *habeo*, et dispositio vocatur μλεονεξία. Qui autem minus vult in damnis, μειονέχτης vocatur, et dispositio πειονεξία vocatur a μεῖον quod est *minus*, et ἔχω quod est *habeo*. Utraque tamen inæqualitas quædam est, et secundum hoc opponitur æquali : et quamvis inæquale sic multipliciter dicatur, æquale dicetur uno modo : eo quod æquale volens in damnis nomen proprium non habet, sicut et in opposito minus volens etiam in damnis in Latino distinctum nomen non habet ab avaro. Avarum enim dicimus improbe cupidum pluris in lucro et minoris in damno cum præjudicio juris alieni. Per oppositum igitur justum quidem legale est et æquale, injustum autem illegale et inæquale : ita quod inæquale sua communitate prædicta duo ambiat et contineat in seipso. Hoc autem magis erit manifestum, si considerabimus circa quid est avarus et injustus sicut circa materiam.

Manifestum autem est cum appetitus non sit nisi boni, vel ejus quod refertur ad bonum, quod avarus injustus circa bona erit. Non autem est circa omnia bona quocumque modo dicta sunt, sed cir- 7

Avarus injustus non est circa omnia bona.

ca ea bona circa quæ est fortuna et infortunium. Hæc autem sunt quæ dicuntur exteriora bona, quæ quidem secundum sui naturam et substantiam simpliciter et semper bona sunt, rationem bonitatis habentia in eo quod organice deserviunt felicitati. Alicui autem non semper bona sunt propter abusum. Abutuntur quidam bonis fortunæ ad felicitatem eorum usum non referendo, sed potius ad pravitatem. Signum autem quod simpliciter bona sint et semper, est quod homines orant a diis sibi dari : quod non facerent, nisi secundum sui naturam et semper bona essent : ideo enim hæc orant et persequuntur omni studio quærentes ea. Quamvis hæc ergo oratio non sine errore sit : quæ enim fortunæ subjacent, diis immortalibus non conveniunt : in suæ enim naturæ principiis bonitatem habent. Deorum autem similia sibi conferre est. Propter quod Socratici dixerunt virtutes deorum dona esse, et non bona fortunæ. Optima enim, sicut in primo diximus, fortunæ concedere irrisibile est : et non minus inconveniens est, fortuita diis attribuere tamquam optimis. Cum autem eorum usus sit usus virtutis, oratio corrigenda esset. Oporteret enim a diis orare, non bona quidem simpliciter, sed quod ea quæ sunt simpliciter bona, etiam ipsis orantibus in usu bona essent : bonus enim usus talium virtutis est : virtutes autem secundum Stoicos deorum dona sunt. Eligere enim semper convenit ea quæ sibi bona sunt : et ideo hæc a diis convenit petere.

8. Injustus non semper plus, sed interdum minus expetit.

Injustus autem si in communitate suæ significationis accipiatur, secundum quod est inæqualis, non semper plus eligit in lucro quam dignum est, sed etiam minus eligit in damno in his quæ simpliciter mala sunt. Mala autem simpliciter dicimus, quæ damni inferunt nocumentum, sive in persona, sive in rebus, sive in honore, sive in aliquo tali inferant nocumentum. Sed quoniam videtur quod etiam id quod minus malum vocamus, boni æqualiter habet rationem : ideo avaritia quæ boni simpliciter improbus est appetitus, videtur etiam minoris in malo esse, et avarus dicitur secundum hoc quod proprie cupit minus habere in damno.

9. Iniquus et legum transgressor.

Cum tamen secundum veritatem inæqualis quidem sit, sed non avarus qui *pleonectis* dicitur, sed potius *meionectis* appellatur. Inæquale enim nomen continet hoc quod est meionectis, et est commune ad pleonecten : et similiter nomen quod est illegale, tamquam genus non proximum continet utrumque dictorum. Illegalitas enim omnem continet injustitiam, et est commune genus omnis injustitiæ.

Sed tamen in hoc attendendum, quod illegalis non est nisi circa ea quæ lege ordinantur. Hæc autem non sunt nisi communia ad rempublicam pertinentia. Et si est circa propria, oportet quod illa ad republicam referantur. Sicut enim homo non tantum secundum naturam est, sed etiam ut civilis accipitur, ad obsequium reipublicæ ordinatus : ita etiam ea quæ sunt hominis, sive in habitibus virtutum animæ vel corporis, sive in bonis fortunæ ad rempublicam ordinatus est : et hoc modo legibus ordinatur. Si ergo accipiamus legale secundum rationem nominis, legale est quod ad rempublicam ordinabile est : et illegale dicitur privatum tali ordine : et sic illegale valde commune est, et sub se continet pleonecten et meionecten et omne vitium. Si autem accipiamus legale, quod secundum sui naturam et usum bene non habet, nisi ad rempublicam relatum sit id cujus usus est proprius, non legale est, sicut est fortitudo et temperantia. Id autem quod optime et bene habet relativum in usu ad rempublicam, proprie legale est : et hæc sunt bona fortunæ : et sic legale commune est ad utramque justitiam, et illegale commune ad utramque

injustitiam, scilicet pleonexiam et meionexiam : et hoc modo justitia generalis univoce prædicatur de justitia speciali. Si vero consideremus, quod gradus et species unico nomine designantur justitiæ, cum unum nomen non possit esse speciei et generis, quod et diffinitio implicita totum esse rei nominatæ designet, hoc modo justitiæ nomen univoce non prædicatur de genere et specie, sed per prius et posterius. Perfecta enim ratione prædicatur de specie, imperfecta autem de genere. Adhuc si injustitiam accipiamus prout est virtus quæ dispositio est perfecti ad optimum : sic potestas est perfectio ad operandum justa facultatem conferens, et est totum quoddam potestativum, quod consistit ex omnibus referibilibus ad rempublicam secundum legis ordinationem : et hoc modo utraque justitiarum particularium pars potentialis totius justitiæ est, nec univoce, nec æquivoce de toto prædicatur. In integralibus enim non homogeniis, nec pars de toto, nec totum de parte prædicatur.

CAPUT III.

De justitia legali.

). Legi... ...sunt ...liter injus... quæ leges ...nt.

Quia autem secundum prædicta illegalis injustus dictus est, legalis autem justus, manifestum est quod omnia legalia oportet aliqualiter justa esse. Legalia autem sunt quæcumque ad rempublicam ordinata a politico per eam potentiam quæ legispositiva vocatur, lege ordinantur et determinantur. Horum enim umquodque justum esse dicimus. Leges autem dicunt et præcipiunt in omnibus, conjectantes utile, vel in eo quod communiter confert omnibus, vel in eo quod confert optimis viris claræ dignitatis in urbanitate, sine quibus urbanitas non consistit : vel de eo quod confert illis qui publicis officiis præsunt, quorum potestate continetur urbanitas : vel de eo quod confert eis qui secundum virtutem perfecti sunt, et qui privilegia in urbanitate meruerunt : vel conjectant de his quæ conferunt aliis personis, quæ secundum alium modum talem ad rempublicam referuntur.

Propter quod secundum unum quidem modum generalem justa dicimus, quæcumque sunt factiva et conservativa felicitatis et omnium particularum ipsius, sive essentialiter, sive instrumentaliter ad felicitatem referantur communicatione politica, quæ rempublicam respicit, et ad beatitudinem civium ordinatur. Propter illam enim præcipit lex aliquando fortis opera facere ad reipublicæ defensionem : puta non derelinquere aciem, neque fugere de acie, nec abjicere arma. Aliquando etiam præcipit temperantiæ opera, ne honestas nuptiarum fœdetur : puta non mœchari sive adulterari. Aliquando etiam mansueti opera : puta non conviciari, et non percutere, neque contendere. Et eodem modo secundum aliquas virtutes præcipit operationes, et secundum malitias : virtutis enim opera jubet, opera autem malitiæ prohibet : et non tantum secundum virtutes animæ, sed etiam secundum virtutes corporis præcipit opera, et secundum facultates rerum. 11.

Justa uno modo dicenda sunt quæcumque factiva et conservativa felicitatis.

Sed hoc attendendum est, quod aliæ virtutes morales plurimum in passionibus sint, secundum quod in passionibus sunt, non præcipit aliquid de his politicus : quia secundum illas ad politicam communicationem referri non possunt :

propter quod non præcipit nisi de operationibus. Hæ enim reipublicæ possunt deservire : cujus signum est, quia cum præcipit de operibus fortitudinis, præcipit illa et forti et non forti indistincte omni ei qui civis est. Et similiter est de operationibus temperantiæ et mansuetudinis et omnium aliarum virtutum in quibus politicus nec punit nec renuntiat passionem, sed opus : propter quod cæteræ virtutes legales non sunt nisi secundum opera : et ideo justitiæ generalis formam non recipiunt ut virtutes sunt, sic enim privatæ sunt, sed potius prout sunt in operibus : et hæc est causa quare virtutes speciales a justitia generali secundum formam sunt distinctæ et differentes.

Attendendum etiam est, quod justitia non est nisi circa commune per aliquem modum concivi debitum et a cive reddendum. Propter quod circa passiones civilis ordinatio esse non potest : aliquando enim in potestate non sunt. Non enim est in potestate hominis non timere in periculis, et non concupiscere delectabilia : et ideo si hoc præciperet politicus, impossibilia cuilibet requireret. Et per hoc patet quod justitia generalis secundum formam genus est specialis justitiæ. Specialis enim justitia debitum conjicit in his, quorum ipse usus est communis. Justitia autem generalis in omnibus quæ ad communitatem secundum aliquem modum usus referri possunt : quamvis etiam quædam illorum secundum sui naturam et essentiam communia esse non possunt.

Adhuc autem justitia generalis non considerat nisi debitum legis. Justitia autem specialis et hoc considerat et debitum obligationis ex ipsa natura communicationis vel distributionis : et sic specialis justitia addit super generalem, sicut species super genus. Hæc autem generalis justitia medium ex hoc esse probatur : quia pleonexia illegalis est, et meionexia similiter : et una est in plus, et altera in minus : et hæc invenitur in omnibus relatis ad communitatem. Injustus enim est, qui in operibus fortitudinis vel temperantiæ, quæ propter difficultatem pœnam habent, minus conferre vult communitati, et in laudibus et titulis plus vult habere in lucro : et horum duorum medium justitia est generalis. Propter hoc quidam non sine ratione dixerunt, quod justitia generalis in forma non habet generalitatem ex se, sed ex lege quæ de omnibus præcipit : et ideo quod secundum se debitum, non debitum facit. Specialis autem de non debito secundum se, debitum non facit, sed quod est secundum se debitum, ordinat ad reddendum : et ideo cum duo sint quæ debitum faciunt in justitia speciali, scilicet obligatio quæ est ex natura rei, et obligatio ex lege, debitum quod est secundum naturam rei substantialis forma est, debitum autem legis est sicut forma generis in specie. Cum autem in medio virtutis esse notio sit, patet quod ex utraque istarum virtus moralis est. In medio enim esse dat esse virtuti, secundum quod virtus est, et dat ei esse extremum in bono, sicut in secundo hujus scientiæ libro determinatum est.

CAPUT IV.

De laudibus justitiæ generalis.

12. Hæc autem justitia generalis sola inter virtutes virtus perfecta est. Sola enim ad bene operandum perfectum facit hominem: sed non est perfecta in his quæ simpliciter accipiuntur ad alterum non relata. Propria enim quæ communia esse non possunt, non respicit lex : et in his non est homo perfectus, nisi ad seipsum. Est autem homo non tantum homo per naturam, sed etiam animal conjugale et civile : propter hoc virtute quæ perficit eum in seipso, perfectus non est, sed virtute quæ perficit ipsum in quantum civilis est. Divinius enim est civile bonum quam œconomicum, et divinius est œconomicum quam proprium. Perfecta autem virtus ad divinissimum perficit bonum, quia ab illo contrahit perfectionis rationem. Per hoc autem quod perfecta est, multoties et multis videtur præclarissima esse virtutum. Claret enim in bono secundum se ad minus per opera in ordinatione domus et per adjutorium concivis quod impendit, et claret in domo reipublicæ per ordinationem legis : propter quod et præclarissimi viri qui etiam ad immortales deos translati sunt, sicut in *Politicis* dicit Aristoteles, in justitia generali claruerunt.

[...]itia virtus perfectissima [...]m præclarissima [...]e videtur.

Admirabilissima

Ex hoc iterum ulterius sequitur, quod admirabilissima sit, et quod neque hesperus neque lucifer matutinus ita sit admirabilis in claritate sicut justitia. Admirabile enim est altum, quod multa ambit et illuminat : et hoc non invenitur nisi in bono justitiæ generalis : propter quod ortus ejus, ortum significat perfectum luminis in republica quod est lumen felicitatis, sicut ortus luciferi ortum significat solis, et occasus ejus occasum significat luminis felicitatis : nec occidit nisi felicitas occumbat, sicut hesperus occumbit post occasum solis. Propter quod etiam proverbium quod Euripides primo et Theonguides post eum induxit de justitia generali, dicere consuevimus. Est autem istud : « Malo bene honestus paucis cum pecuniis habitare, quam ditari injuste pecunias possidens. » Non enim bene honestus est, qui se et sua ad rempublicam non refert : honor enim in altero est : et inhoneste ditatur, qui in contributione ad rempublicam pertinentem, minus damni eligens condigne non tribuit ut privata passione suas divitias non minuat.

Ex hoc autem ulterius accipitur, quod justitia generalis cum quodam modo omnis virtus est, eo quod in ipsa omnis virtutis opus est debito legis informatum. Propter quod Michael Ephesius dicit, quod « justitia generalis perficitur ex omnium virtutum congregatione. » *Congregationem* autem dico non eam quæ est in uno subjecto, sicut est homo vel anima, sed eam quæ est in una forma justitiæ generalis quæ forma legalis communicatio est, quæ etiam forma participata ab aliis virtutibus quodam modo omnes facit esse species istius vel supposita speciebus subjecta. Sicut igitur et omnis virtus est, et perfecta maxime virtus in eo quod perfectæ virtutis in opere usus est. Perfecta autem ideo est, quia qui habet ipsam ut habitum non tantum ad seipsum, sed etiam ad alterum quemlibet potest uti virtute secundum opus. Multi enim in propriis quidem virtute uti possunt et habent facultatem. In his autem quæ ad alterum sunt, uti virtute non possunt. Et hoc signum est, quod propria plus honorant, et ad alterum nocive se

Est quodammodo omnis virtus

habent, communia ad privata referentes : per quod fit signum improbæ libidinis ad proprium bonum : et propter hoc optime videtur habere illud dictum Biantis qui fuit unus de septem sapientibus Apollinis, et dixit, quoniam principatus virum ostendit : vir enim in natura hominis perfectum quid significat. Non enim vir sexu dicitur tantum, sed ab animi strenuitate et perfectione : propter quod Aristoteles ad Alexandrum regem dixisse refertur :

Indue mente virum, Macedo puer, arma capesse.

Principatus autem nomen officii publici est, quia in publicis sive communibus viri perfectio secundum veritatem consideratur. Princeps enim in eo quod princeps, ad alterum et in communicatione reipublicæ habet officium.

Ex hoc iterum ulterius elicitur, quod justitia alienum bonum esse videtur : hoc enim alii debitum : et hoc habet sola inter omnes virtutes. Hoc autem ideo est, quod justitia ad alterum est, et generaliter alii conferentia operatur. Operatur enim conferentia vel principi rempublicam diligenti, vel operatur conferentia ipsi communitati in qua respublica statum habet.

13. Pessimus est qui ad seipsum et ad amicos pravitate utitur.

Pessimus igitur quidem est, qui et ad seipsum et ad amicum concivem malitia utitur : si tamen usus est et non abusus. Optimus autem est ille, qui non ad seipsum tantum virtute utitur, sed ad alium secundum ordinem reipublicæ conjunctum sibi. Hoc enim opus difficillimum est et optimum : propter quod et optimus est qui illo uti potest.

14. Justitia pars virtutis, sed est virtus.

Ex hoc iterum ulterius elicitur, quod hæc justitia generalis non quædam pars virtutis est, sed tota virtus. Diximus enim quoniam considerato in justo perfectum posse confert ad operandum, et quælibet aliarum virtutum etiam specialis justitia pars potentialis est ipsius. Generalis autem totum virtutis est potestativum. Et injustitia huic contraria quæ perfectionis tantæ est privativa, non est pars quædam malitiæ, sed tota malitia, si malitia completa sit secundum omnia quæ ad communitatem referri possunt. Hoc enim modo et non alio malitia justitiæ quæ tota virtus est, contrariatur. Quid autem differt virtus et justitia hæc, quam ad omnem et totam perfectam virtutem esse diximus, ex his quæ dicta sunt, facile manifestum est. Est enim quidem virtuti eadem secundum subjectum et materiam circa quam virtus est. Esse autem quod specificæ formæ est actus, non est idem. Justitia enim est virtus in esse ad alterum per legis ordinationem ordinata. Simpliciter autem et absolute virtus est, secundum quod in passionibus privatis et operationibus est talis habitus secundum se consideratus qui qualem facit habentem et opus ejus tale reddit. Hæc igitur sex sunt privilegia justitiæ generalis.

TRACTATUS II

DE UTRAQUE JUSTITIA SPECIALI.

CAPUT I.

Qualiter sit quærenda justitia specialis, et an sit quærenda justitia specialiter dicta?

[...] justitia [...]æ est [...] virtutis [...]uirenda [...]m est.

15. Quærimus autem consequenter justitiam quæ in quadam parte virtutis est : talis enim quædam virtus est ut ante prædiximus. Similiter autem et de injustitia quærimus quæ est secundum partem, quæ justitiæ dictæ contraria est secundum partem. Quod enim talis injustitia sit, probatur per signum : qui enim secundum alias malitias injuste facit et operatur, injuste quidem facit per privationem justitiæ legalis. Avare autem nihil facit, puta qui abjecit clypeum propter timorem, et qui maledixit propter iram, vel qui non adjuvit pecuniis propter illiberalitatem, et sic in aliis. Nullus enim talium plus in lucro considerat et minus in damno. Quando autem avare facit aliquid per pleonexiam, multoties nihil operatur secundum aliquam malitiam aliam alterius virtutis alteri virtuti contrariam : et tamen tunc non operatur secundum omnem malitiam : nec tamen propter hoc sine malitia est, quia secundum quamdam et specialem malitiam operatur. Quod enim secundum malitiam operetur, ex hoc patet quia non vituperatur nisi malitia. Taliter autem operantem vituperamus, sicut secundum quamdam injustitiam operantem. Oportet ergo quod hæc quædam injustitia sit alia, et diversa ab injustitia generali quæ sit ut pars quædam illius quam diximus esse totam injustitiam : et oportet quod injustum quoddam sit, quod pars quædam sit totius injusti quod diximus esse injustum, eo quod fit præter legem. Si enim aliquid sit, quo posito non consequenter ponitur alterum, sed illo posito ponitur istud, illa de necessitate diversa sunt, sicut pars et totum.

Adhuc sit duo sint, quorum unus mœ-

chatur, non propter mœchiam, sed lucrandi gratia ut a mœcha accipiat : alter autem mœchatur propter concupiscentiam etiam in rebus multa apponens et jacturam potiens : constat quod isti duo diversis finibus mœchantur. Et cum voluntates distinguantur, sicut sæpe diximus, constat quod unus luxuriosus magis videtur esse, eo quod in delectabili luxuriæ requiescit magis quam avarus. Alius autem in lucro indubito requiescens, injustus quidem est secundum avaritiam : luxuriosus autem non est secundum finalem intentionem, quamvis luxuriosa deformitate abutatur quantum ad lucrum. Manifestum enim est quantum propter lucrari luxuriatur.

Adhuc circa alias quidem omnes injustificationes specialium virtutem relatio quædam fit ad quamdam et specialem malitiam, quæ malum facit opus etiamsi nulla sit prohibitio legis : puta si mœchatus est, relatio fit ad malitiam luxuriæ : et si relinquit ducem exercitus, relatio fit ad malitiam timiditatis : et si parcus sit, relatio fit ad malitiam iræ : et sic est in aliis. Si autem præter debitum lucratus est, malitia specialis est quæ ad nullam alterius virtutum malitiam referri potest, sed ad simplicem refertur injustitiam.

16. Hæc igitur injustitia simplex et specialis est ab omnibus aliis injustitiis habens distinctionem. Quare manifestum est quod est quædam injustitia specialis, quæ præter illam quam totam injustitiam esse diximus, distincta est alia ab ipsa in parte univoca se habens ad eam. *Univocam* autem diximus, quia diffinitio ejus est in eodem genere contenta quod est legalis injustitia. Ambæ enim istæ injustitiæ in hoc conveniunt genere, quod potentiam habent in eo quod ad alterum est ordinata secundum debiti rationem. Sed in hoc differunt specialis quod est quidem circa honores, vel circa pecunias, vel saltem conferentia, vel si quodam uno nomine omnia ista comprehendere habemus dicentes, quod est circa omnia relata ad lucrum indebitum propter delectationem quæ est a lucro, in quo finaliter avarus requiescit. Alia autem injustitia, scilicet generalis, circa omnia est, circa quæ est studiosus relata ad politici et reipublicæ ordinationem. Quoniam quidem igitur justitiæ plures sunt, et quoniam quædam est justitia quæ altera est præter illam quam diximus esse totam virtutem, manifestum est ex dictis. Sed adhuc jungendum est quod injustitia generalis dicitur secundum potentiam et actum. Secundum potentiam enim generaliter justus est omnem virtutem habens quæ expellit omnem malitiam, etiamsi lege non ordinetur : et hoc modo dicimus de injusto fieri justum, quando relictis vitiis acquirit virtutes : eo quod habet jam unde legi potest esse consonus. Secundum actum autem justus est, qui actualiter omnia sua refert ad legis ordinationem. Est etiam quædam justitia quæ non proprie justitia dicitur : eo quod non est habitus, sed habitudo quædam, et est debita partium potestativarum ad totum potestativum ordinatio, sicut dicimus animam justam quando partes appetitus rationi supponuntur : et regnum justum, quando particulares potestates secundum debitum ad regnum ordinantur. De his autem omittentes, dictam justitiam secundum partem quærimus : et ideo sumendum est quæ et qualis illa sit. Jam autem determinatum est, quod injustum dupliciter est, scilicet et illegale, et inæquale. Justum autem per oppositum est et legale, et æquale. Secundum quidem igitur illegale injustum sumpta est injustitia generalis de qua determinatum est.

Justitia generalis et specialis inter se differunt

stum prout determinandum est secundum has, scilicet virtutem et malitiam, oportet quod dimittatur : eo quod ex principiis moralium virtutum determinari non potest : sed oportet quod determinetur de legis positiva. Multa enim legalium fere præcepta sunt consideratione habita ad illam quam diximus totam esse virtutem. *Fere* autem dico, quia etsi quædam illa præcipit lex, tamen illa refert ad virtutem communiter dictam. Lex enim præcipit vivere secundum unamquamque virtutem, et prohibet vivere secundum unamquamque malitiam intendens proficere virtutem in civibus, prohibere autem malitiam : et ideo quæcumque virtutis factiva sunt et malitiæ impeditiva, lex ordinat. Ea autem de numero legalium existentia quæcumque sunt a lege posita circa disciplinam quæ ad commune refertur reipublicæ.sunt factiva totius virtutis, et illa pertinent ad legis positivam. Quædam enim legalium sunt quæ non præcipiunt qualiter vivere oportet : sed de hoc enarrant qualiter cives civiliter dispositi fiant secundum virtutem. Prudens enim legislator non solum de his legem ponit secundum quam oportet vivere eos qui urbanitatem participant : sed multo principalius intendit de disciplina eorum qui futuri sunt boni, qualiter scilicet lex talis ponatur, propter cujus ordinem malitia universaliter removeatur, et omnes disponantur ad optimum. Propter quod dicitur, quod non bene habet illud Platonis quod dicit, quod leges positæ sunt non ut fiant justa, sed ut cives non patiantur injusta. Prudens enim legislator principaliter intendit cives justos facere, et disciplinam talem dat, qua omnes diriguntur ad justum : et ideo erudit quæcumque factiva sunt totius et communis et perfectæ virtutis. Erudit autem hæc secundum rationem ad commune reipublicæ : quia enim ista continent reipublicæ, ideo legislator dignum ducit hæc cives edocere qui futuri sunt bonum.

De ea ergo disciplina quæ est secundum unumquemque hominem, secundum

CAPUT II.

De speciali injustitia in communi, qualiter a justitia generali distinguatur ?

17. …quum et …justum …tra leges …n idem sunt.

Quia autem in æquale et plus non semper idem sunt, sed alterum ad alterum se habet ut pars ad totum. Quod ex hoc patet : plus enim ultra condignum omne inæquale est. Non autem omne inæquale plus est, quia etiam inæquale in minus est. Sequitur ex hoc quod injustum et injustitia ab isto inæquali sumpta non eadem est, sed altera ab illis. Una quidem enim harum injustitiarum est ut partes inæquales duæ, scilicet una in plus pleonectis, altera in minus meionectis. Alia autem est ut tota injustitia quæ a communi inæquali nomen accipit. Hæc enim injustitia quæ in parte inæquali sumpta est, pars est totius injustitiæ quæ a communi sumitur inæquali : et sicut injustitia ad injustitiam se habet, similiter per oppositum se habet justitia ad justitiam, communis scilicet ad particularem.

De ea ergo justitia quæ in parte est, dicendum est, similiter et de ea injustitia quæ est in parte, et de justo et injusto utrique respondenti dicendum est similiter. Justitia enim ordinata secundum totam virtutem, et injustitia ei opposita, quæ quidem justitia totius virtutis est usus ad alium relatus, et quæ malitiæ sunt illi oppositæ, oportet quod modo dimittatur. Similiter et justum et inju-

quam homo simpliciter et absolute acceptus videtur bonus effici, quæritur utrum politicæ sit vel alterius determinare : sed de hoc non in præsenti negotio, sed de eo quod posterius est, in quo de civibus tractabitur, determinandum est. Ex principiis enim hujus scientiæ haberi non potest : quia sicut in naturis diversæ potentiæ diversis perficiuntur principiis, ut memorativa quæ retentiva est formarum, frigido et sicco perficitur : et collativa quæ perficitur calido temperate movente, et humido clarum spiritum ministrante : ita est in moribus : et ideo aliam potentiam habent moralia communitatis ordinatam, et aliam quæ ordinant mores secundum unumquemque : et harum potentiarum necessaria est diversa esse principia. Utraque enim istarum disciplinarum exigit ad hoc quod perfecte homo sit bonus. Non enim forte idem est viro bono bonum esse, et omni civi secundum quod bonus est, bonum esse. Nec verum est quod dicit Eustratius, quod in bona civilitate idem sit bonum civem esse, et hominem esse bonum, et in mala aliud et aliud. Dicit enim quod malam civilitatem contemnens homo bonus est, et malus civis est. Civilitatem autem malam tenens civis bonus est, et malus homo. Malam civilitatem Aristoteles vocat ἀπεσχεδιασμένος, a νόμος quod est *regula*, et ἀ quod est *sine* : et σχεδία quod est *adjectum regulæ* [1] : et sonat idem quod imperscrutatum vel irrationabile, quasi et lex sive regulu absque et perscrutatione posita. Si enim sic diceretur bonus civis et bonus homo, per idem determinaretur bonus civis et bonus latro. Bonus enim latro est, qui ad præcepta principis latronum congruenter se habet ad latrocinium : hoc enim in præhabitis non concordat : sed potius, sicut habitum est, qui in propriis bene se habet, bonus homo est. Multi enim in propriis se bene habentes, se et suis nesciunt uti ad alterum, et illi mali cives sunt. Optimi autem, qui et in propriis bene se habent, et se et sua referunt optime ad alium.

CAPUT III.

De divisione justitiæ specialis, et proprietatibus partium dividentium.

Ejus autem justitiæ quæ secundum 18.
partem dicitur, similiter et ejus justi quod secundum hanc justitiam est, duæ sunt partes et species, quarum una quidem est species quæ est in distributionibus, sive honoris quæ in titulis et de- Justitia distributiva.
monstrationibus, sive in pecuniis quæ accipitur in præmiis, sive in aliis quæcumque partibilia sunt et distribuuntur politica distributione his qui communicant eadem urbanitate. In omnibus enim talibus contingit et in æquale habere et æquale, proportione habita ad dignitatem qua communitati contulit : contingit autem sic habere æquale, et inæquale unum civem habere ab altero. Alia autem spe- Justitia commutativa.
cies est, quæ est in commutationibus, qua res possessa ab uno civem commutatur in alterum : in talibus enim communicationibus una quædam species justitia directiva est.

Commutationum autem talium duæ Commutativa voluntaria.
sunt partes : quædam enim sunt volun-

[1] Vel melius ab ἀπο et σχεδιάζω, improviser, ébaucher de σχέδιος, fait à la hâte (σχεδ, r.)

tariæ, quædam autem involuntariæ. Voluntariæ quidem, ut exemplariter dicatur, sunt tales, puta venditio, emptio, mutatio, fidejussio, in qua fidejussor obligat se ad solvendum. Usus, sicut locatur usus domus, vel usus possessionis pro certo pacto. Depositio, sicut deponitur depositum fidei commissum ad servandum. Conductio, sicut conducitur jumentum et servus vel alia res. In omnibus enim his quod unius est, aliquo modo transit ad potestatem alterius. Tales autem communicationes voluntariæ sunt dictæ : quia principia earum sunt in ipsis commutantibus singularia conscientibus in quibus est actus.

...mmutati- ...nvolun- ...i et spe- ...es ejus.

Involuntariarum autem commutationum duæ sunt partes : quædam enim sunt occultæ, et quædam manifestæ. Occultæ sunt, puta furtum in rebus, quod alienæ rei contrectatio est invito domino, et a *furno* nominatur Græco nomine, quod Latine sonat *nigrum* sive occultum. Mœchia, in qua uxor in abusum transit alterius. Veneficium, in quo corpus ab altero trahitur ad nocumentum. Παράγωγή quæ productio et suspensio est in futurum, et dicitur a παρά quod *præter*, et ἄγω quod est *duco, is*, sicut quando in termino condictio non solvitur quod promissum est, et sicut est occulta servi seductio ut a domino recedat, et sicut est occisio in dolo a quo sibi quis non cavet, et sicut est falsum testimonium et mendacium perniciosum. In his enim omnibus quod est unius, transit ad alterum involuntaria commutatione, secundum quod involuntarium dicitur per ignorantiam. Manifestæ autem sunt commutationes involuntariæ ab involuntario dictæ per violentiam, puta verberatio, captivitas, vinculum, mors violenter illata, rapina quæ est violenta ablatio possessionum, orbatio quæ est oculorum extractio, accusatio injusta apud principem, et universaliter injuriatio violenta. In omnibus enim his necesse est esse quoddam directivum justum si respublica stare debeat inter cives. Patet igitur, quod duæ sunt speciales justitiæ, quarum una in distributionibus, altera autem in commutationibus est directiva.

(Margin: ...na com- ...ativa in- ...luntaria ...cculta.)

(Margin: C...mmutati- v...nvolun- ...ia mani- ...festa.)

CAPUT IV.

Quod utrumque dictorum justorum medium est inter plus et minus.

Quoniam autem secundum prædicta omnis injustus inæqualis est, et omne injustum inæquale : inæquale autem secundum plus et minus : manifestum est quod hujusmodi injusti quod est secundum plus et minus, aliquod medium est quod inæqualitatis ad æqualitatem reductivum est. Hoc autem medium est æquale. In qualicumque enim operatione plus et minus est, in illa est et æquale ad quod plus et minus secundum excessum et diminutionem determinetur. Sunt igitur hic quatuor opposita : justum et injustum, et æquale et inæquale. In omnibus autem quatuor oppositis sic est, quod si unum sequitur ad alterum, et reliquum sequitur ad reliquum. Sequitur autem inæquale ad injustum, sicut præostensum est. Ergo æquale sequitur ad justum. Justum igitur per hoc quod est medium, de necessitate æquale esse probatur. 19.

(Margin: Medium iniqui est ipsum æquum.)

Cum igitur æquale sit medium, necessario et justum medium quoddam erit. Est autem æquale ad totum minus in duobus minimis, quamvis inter plura 20.

(Margin: Justum in distributione est medium ... et æquum, et)

ad aliquid, et quibusdam, atque in quatuor minimis consistit.

esse possit. Hoc autem ideo est, quia relativum est : unde sicut pater non sui, sed filii est, et dominus servi : ita æquale non sibi, sed æquali æquale est. Justum ergo et medium et æquale esse necesse est et ad aliquid : et necesse est quod de quibusdam æquale sit et fiat quæ principia sunt æqualitatis : et secundum quod medium est aliquorum ut extremorum. Hæc autem sunt plus et minus, sicut prædiximus : plus dico in lucro et minus in damno : quod in rebus distribuendis et commutandis attenditur. Secundum autem quod æquale est, necesse est quod sit in duobus ad quorum dignitatem æqualitas proportionetur, sicut est dux et miles in distribuendis, et emens et vendens in commutandis. Secundum autem quod justum est, cum justum per debitum sit alterius, aliquibus attribuendum est. Necessarium ergo est quod justum ad minus sit in quatuor. Res enim quibus justum ut medium contingit, duæ sunt personæ quibus res illæ attribuuntur. Res duæ sunt res empta et pretium in commutationibus : personæ autem, sicut emens et vendens.

21.

Est eadem æqualitas personarum et rerum quæ distribuuntur.

In distribuendo autem sicut opus communitati impensum et utilitas quæ ex opere provenit, duæ res sunt, ut opus militis et ducis. Dux autem et miles personæ duæ sunt. Et in his quatuor eadem erit æqualitas proportionis inter duo quibus justum medium est, et inter duo in quibus sicut in personis justum redditur et justitia. Ut enim illa habent ad invicem quæ sunt personæ in quibus redditio justitiæ est, sic et illa ad invicem habent quæ redduntur. Si enim personæ non æquales sint, sicut dux et miles inæquales sunt secundum dignitatem, quia ad rempublicam referuntur : tunc consequenter ea quæ habebunt in distributione, erunt non æqualia secundum quantitatem. Cujus signum est, quod hinc pugnæ et accusationes in civitatibus oriuntur, quando vel æquales personæ non æqualia per distributionem accipiunt, vel quando non æquales personæ habent æqualia vel suscipiunt in distributione : accusationibus autem factis per inæqualitatem.

Adhuc hoc idem est manifestum, si consideretur id quod est secundum dignitatem personarum. Omnes enim sapientes concorditer confitentur justum illud quod est in distributionibus,oportere esse et reddi secundum dignitatem personarum : quamvis ea quæ dignitatem conferunt, non omnes eadem esse dicant. In divisis enim urbanitatibus diversa ponuntur facientia dignitatem. In urbanitate enim democraticorum libertas dicitur confere dignitatem, et dignitatis differentiam faciunt libertas et servitus. Oligarchici autem dicunt divitias conferre dignitatem urbanitatis, vel generis nobilitatem. Differentiam autem dignitatis ponunt in divitiis majoribus et minoribus, et paupertate vel nobilitate majori vel minori et ignobilitate. Nobilitatem autem accipiunt secundum Senecæ determinationem dicentem, quod nihil est nobilitas nisi antiquæ divitiæ. Nobilitatem autem qua quis ex optimis principiis disponitur ad optima, oligarchia non attendit. Aristocratici autem in sua urbanitate dignitatem attendi dicunt secundum virtutem, et dignitatis differentiam ponunt in differentia virtutis. De his autem urbanitatibus infra determinabitur quantum sufficit ad præsentem intentionem. Quocumque ergo modo dicatur, in hoc omnes concordant urbanitates, quod distribuenda ad æqualitatem dignitatis personarum distribuantur, ita quod distributum reddatur ad proportionem dignitatis personaæ.

CAPUT V.

Quod medium in distribuendis juxta proportionem geometricam accipi debet.

22. ...stum in ...iam proportionalita... consistit.

Est ergo justum proportionale quid. Quamvis enim de proportione solus tractet arithmeticus et geometer in quantum linea numerus est, et in quantum demonstratio transit de genere in genus : tamen proportionale quod quocumque modo formam proportionis participat, non solum est monadici numeri proprium, hoc est, numeri formalis qui ex monadibus rerum communitatibus coacervatur, sed est totaliter numeri, hoc est, rerum numeratarum formam numeri quocumque modo participantium.

...id est ...portio ?

Ad intellectum autem consequentium, oportet scire quod proportio est similitudo habitudinum, sicut si dicam, sicut se habet rector navis ad navem, ita rector civitatis, ad civitatem, in hoc scilicet, quod uterque eorum non sorte sed arte eligitur : et in numeris, sicut se habent duo ad quatuor, ita se habent tria ad sex, in hoc scilicet quod utrumque est duplum et subduplum.

...id est ...portionalitas ?

Proportionalitas autem est similitudo proportionum, sicut si dicam, sicut est proportio inter duo et quatuor, et tria et sex, similem habens qualitatem dupli : ita est proportio inter duo et tria, et quatuor et sex, similem habens qualitatem sexquialteri. Unde patet quod similitudo inter duo est, proportio inter quatuor, et proportionalitas inter octo, et aliquando inter decem, si producatur proportionalitas, ut non tantum attendatur inter partes et partes, sed etiam inter constitutum totum ex primo et secundo,et inter constitutum totum ex tertio et quarto. Sicut si dicam quod similis est proportio duorum ad quatuor, et trium ad sex : et similis duorum ad tria, et quatuor ad sex : et quod in eadem proportione est constitutum ex duobus et quatuor, ad constitutum ex tribus et sex. Novem enim ad sex in sexquialtera proportione est, sicut duo ad tria, et quatuor ad sex.

Quinque enim genera proportionum sunt determinata in secundo *Arithmeticæ*, scilicet proportio multiplicitatis, et proportio superparticularis, et proportio superpartientis, et proportio composita ex multiplici et superparticulari, et proportio composita ex multiplici et superpartienti. Composita enim ex superparticulari et superpartienti esse non potest : quia non habet unde accipiat. A nulla enim una parte incipere potest ut sit superparticularis : nec enim a media, nec a tertia, nec de quarta : sed deinceps incipere potest : sed incipit a duabus tertiis. Propter quod etiam vocatur in prima ejus specie superbipartienstertias, et secundo supertripartienstertias, et superquadripartienstertias, et sic deinceps. Quinque sunt genera proportionum.

Proportio multiplicitatis est, sicut si in uno ordine disponamus unum, duo, quatuor, octo, sedecim, et sic deinceps : in omnibus enim est proportio dupli, quæ prima species est multiplicis. Habet autem multas species, scilicet tripli, quadrupli, quintupli et sic deinceps : quarum proportionum dispositio facilis est. Triplici enim est, sicut unum, tria, novem, viginti septem, et sic deinceps. Prima species seu gradus.

Quadrupli autem, sicut unum, quatuor, sedecim, sexaginta quatuor, et sic deinceps. Quintupli autem, sicut unum, quinque, viginti quinque, centum viginti quinque, et sic deinceps : et similiter in aliis disponere facile est. Et generaliter dicendo omnis numerus talium in proportione multiplicis est qui aliquoties totus est in ipso, et nihil amplius.

Quid est proportio superparticularis ?

Proportio autem superparticularis est duorum numerorum vel plurium continens semel numerum et aliquotam ejus partem : et illius dispositio est, sicut duo, tria, quatuor, sex, novem. Tria enim continet duo et alteram ejus partem, altera autem dimidia : et eodem modo sex continet quatuor et alteram, et novem continet sex et alteram, et sic deinceps. Unde ista proportio sexquialtera vocatur, et Græce vocatur *emiolia* ab ἡμι quod est *dimidium*, et ὅλον quod est *totum* : quia continet totum et dimidium. Sicut dicitur sequitertia, quæ totum continet et tertiam, et sequiquarta quæ totum et quartam, et sequiquinta, et sic deinceps. Superparticularis autem ex hoc crescit quod continet totum numerum et duas ejus tertias, et dicitur superbipartiens qui continet totum et duas ejus tertias, supertripartiens qui continet totum et duas tertias ter, et superquadripartiens, et superquintupartiens, et sic deinceps in numero duarum et tertiarum ascendendo. Composita autem proportio ex multiplici et superparticulari, sicut qui aliquoties continet totum numerum et aliquotam ejus partem, sicut se habet decem ad quatuor in multiplici sexquialtera ejus parte. Bis enim continet quatuor, et alteram ejus partem : et in utroque istorum, scilicet in continentia totius et continentia aliquotæ crescit in infinitum. Multipliciter autem superpartiens est, qui continet aliquoties totum et aliquoties ejus duas tertias, sicut undecim ad tria se habet. Ter enim continet ternarium et duas ejus tertias, et in hac aggregatione crescit in infinitum : et sic octo se habet ad tria quod bis continet ipsum et duas ejus tertias. Unde octo ad tria est in proportione dupli superbipartiens : undecim autem ad tria in proportione tripli superbipartientis. Ex hic patet quid est proportio et quid proportionalitas.

Quid est sexquialtera proportio ?

Quid est sequiterna ?

Prima divisio proportionum.

Proportionum autem quædam est conjuncta, et quædam disjuncta. Conjuncta autem dicitur, quæ medio uno tertio bis utitur, sicut punctum continuans in linea, bis idem est in duplici ratione sumptum, scilicet finis et principii : sicut si dicam, sicut se habent duo ad quatuor, ita quatuor ad octo. Medius enim terminus idem est in duplici ratione : quatuor enim quod est medius terminus unus et idem in subjecta acceptus, ad duo est in ratione dupli, et ad octo in ratione subdupli. Disjuncta autem proportio est, quæ a medio uno termino copulatur : sicut si dicam, sicut se habet duo ad quatuor, ita quinque ad decem : nullo enim uno termino medio qui ad primum et quartum referatur, copulatur.

Secunda divisio proportionum.

Adhuc est proportio ordinata, et est proportio permutata. Proportio ordinata est, quæ sine permutatione partium ordinata similitudine unius ad alterum attenditur : sicut si dicam, sicut tria ad quinque, ita sex ad decem. Permutata autem proportio est, quæ est in ordine proportionis partium permutatione : sicut si dicam, sicut similis proportion est primi ad secundum et tertii ad quartum, ita similis proportio est primi ad tertium et secundi ad quartum, et totius constituti ex primo et secundo ad totum constitutum ex tertio et quarto. Cujus exemplum est in multiplicibus duo, quatuor, quinque, decem. Est enim proportio primi et secundi dupli, et similis illi proportio est tertii et quarti et permutatim, sicut proportio est primi ad tertium, hoc est, duo ad quinque. Similis est proportio quatuor ad decem, quæ sunt secundum et quartum : in utrisque enim

Exemplum primum.

est proportio duplici sexquialteri. Et similis proportio est inter constitutum ex duobus et quatuor, et constitutum ex quinque et decem. Sex enim est constitutum ex duobus et quatuor, quindecim autem ex quinque et decem. Quindecim autem ad sex in duplicis sexquialtera est proportione, sicut in permutata proportione fuit inter duo et quinque, et quatuor et decem. Aliud exemplum est in proportione sexquialtera, duo, tria, quatuor, sex : sicut enim duo ad tria, ita quatuor ad sex : utraque enim proportio sexquialtera est et permutatim : sicut duo ad quatuor, ita tria ad sex : utraque enim proportio dupli est : et sicut constitutum ex duobus et tribus quod est quinque, ad constitutum ex quatuor et sex quod est decem : decem enim ad quinque est in proportione dupli. Tertium exemplum est in superpartientibus, sicut sunt tria, quinque, sex, decum : sicut sunt tria ad quinque, ita sex ad decem : utraque enim proportio est superpartientis et permutatim : sicut tria ad sex, ita quinque ad decem : dupli enim est utraque proportio. Et eadem proportio est inter constitutum ex tribus et quinque, et constitutum ex sex et decem : sedecim enim ad octo etiam habet dupli proportionem.

[...]mplum [...]ndum.

[...]mplum [...]tium.

Ex prædictis igitur patet quod proportionalitas æqualitas est proportionis, et quod proportio in quatuor est ad minus. Quod enim disjuncta proportio in quatuor sit, ex ipsa ratione disjunctionis manifestum est : tamen etiam conjuncta in quatuor est. Uno enim medio secundum substantiam utitur ut duobus : et ideo bis dicit ipsum referens ad primum, et referens ad quartum. Sicut si dicam, ut quæ est proportio numeri sive quantitatis numeri qui ad eam quantitatem numeri quæ est B, ita similis proportio est quantitatis numeri quæ est B ad eam quæ est G. In hac enim proportione quæ est B, bis dicta est. Quare si B bis ponatur quatuor erunt proportionata secundum rationem proportionatorum, quamvis tria sint secundum substantiam.

23\. Proportionalitas in qua justum ex distributione consistit, disjuncta est.

Similiter autem et justum distributivum in quatuor est ad minus : et inter ea similis est proportio ei quæ est in numeris. Quibus enim distribuitur et quæ distribuuntur, similiter divisa sunt in quatuor proportionata, sicut dux et miles, et sors ducis et sors militis. Erit ergo talis proportio, sicut A terminus proportionatur ad B, hoc est, sors ducis ad ducem, ita G terminus proportionatur ad B, hoc est sors militis ad militem, ét permutatim. Ergo sicut A se habet ad G, hoc est, sors ducis ad sortem militis, ita se habet B ad D, hoc est, dux ad militem. Propter quod et totum quod est sors ducis cum duce in simili proportione se habet ad totum, hoc est, ad sortem militis cum milite : hæc enim distributio politica conjungit. Debita ergo conjunctio et proportionata termini A cum termino G in permutata proportione termini B cum termino D justum facit in distributione : et medium secundum hujusmodi proportionem acceptum est, et vocatur justum. Medium autem est proportionale, et est medium ejus quod est præter proportionem : ergo justum medium. Diximus enim jam, quod justum proportionale est, cujus extrema sunt præter proportionale in plus, et præter proportionale in minus. Talem autem proportionem mathematici vocant geometricam, hoc est, acceptam secundum medium geometricum. In geometrica enim proportione hoc accipit, quod in eadem proportione se habet totum constitutum ex primo et secundo, ad totum constitutum ex tertio et quarto : sicut in permutata proportione, se habet ad alterum, hoc est, primum ad tertium et secundum ad quartum. Hæc autem proportio sive proportionalitas est non continua. In distributionibus enim non potest continua proportio observari : eo quod uno numero terminus secundum substantiam non

potest fieri ex duobus, scilicet ex eo cui distribuendum est, et ex eo quod distribuendum est. Patet igitur quod justum hoc quod distributivum est, proportionale est. Injustum autem, quod est præter proportionale.

24. Injustum quod in distributione consistit, aliud plus aliud minus est.

Injustum autem improportionale duplex est : quorum unum quidem sit in plus, aliud autem in minus. Quod et in operationibus personarum accidit ad urbanitatem relatis. Qui quidem enim injustum facit ultra dignitatem propriam accipiendo, plus habet in lucro quam dignum sit. Qui autem injusta passus est citra dignitatem accipiendo, minus habet boni distribuendi quam condignum sit. In malo autem damni e converso est : quoniam injustum faciens minus habet, et injustum patiens plus. Minus malum autem efficitur in boni ratione, sicut in antehabitis diximus,quando ad majus malum comparatur. Minus enim malum magis eligibile est majori malo : nihil autem eligibile est nisi bonum, et majus bonum magis eligibile. Cum igitur minus malum eligatur, oportet quod minus malum boni habeat rationem. Hæc igitur est una species justi et justitiæ quæ *distributiva justitia* vocatur secundum geometricam medietatem accepta. In proportione enim medium geometricum vocatur, per quod proportionata reducuntur ad similem proportionis quantitatem, inæquali remanente quantitate proportionatorum, sicut patet in exemplis superius inductis, scilicet trium, quinque, et sex ad decem : quæ omnia sunt unam proportionis qualitatem habentia in diversa quantitate : et in omnibus aliis exemplis inductis est similiter. Medium autem proportionis arithmeticæ est, quo proportionata reducuntur ad æqualem quantitatem in dissimili qualitate proportionis, sicut sunt quinque, sex, septem : sex enim ad quinque sunt in proportione sexquinta, septem autem ad sex in proportione sexquisexta : quæ proportiones non sunt unius qualitatis secundum speciem. Si autem excessus in medio quantitatis attendatur, sex excedit quinque in uno, et a septem exceditur in uno : ablatum ergo a septem in quo excedit sex, et additum quinque quod iterato exceditur a sex, erunt sex, sex, sex, quæ est æqualis quantitas in dissimili proportione : et hoc vocatur medium arithmeticum in *mathematicis*.

CAPUT VI.

De justitia commutativa.

Reliqua autem species justitiæ quæ etiam una est et particularis, est quæ considerat justum quod est directivum ejus quod fit in commutationibus et contractibus, sive sint voluntarii, sive involuntarii, in quibus homo unus debitor alterius efficitur ex ipsa natura negotii. Hoc autem justum aliam habet speciem a priori justo quod est distributivum. Distributivum quidem est justum, sicut in præcedentibus habitum est, eorum quæ semper sunt communium, et ab ipsa communitate vel rectore civitatis distribuenda pro dignitate meriti quod aliquis contulit reipublicæ : et accipitur secundum proportionalitatem geometricam, de qua prius dictum est : quod ex hoc patet, quia quamvis a multis rebus distributio illa fiat, quæ vel sunt demonstrationes,vel laudes, vel tituli, vel fornices, vel imagines statuarum principaliter a pecuniis communibus, hoc est, ad communitatem pertinentibus fit : quia etiam- 25.

Supere nunc d justo qu in diriger commu tionibu constituit determi re.

si in aliis fit, tamen fit secundum quod condignitate numismatis vel pecuniæ mensuratur. Sicut, verbi gratia, si titulus determinatur esse reddendus, ad æstimationem fit vel centum vel mille marcarum, vel plus, vel minus : et similiter in aliis est proportione tantum servata quam habent obsequia quæ illata sunt urbanitati secundum plus et minus, pensata dignitate conferentis et magnitudine obsequii quod contulit, et utilitate quam inde respublica consecuta est. Et injustum quod illi justo est oppositum, est præter proportionale, proportione geometrica carens, sicut in antehabitis expositum est. Justum autem quod est in commutationibus, est quidem etiam æquale quid, et injustum sibi oppositum inæquale quid : sed non æquale, vel inæquale secundum proportionalitatem quæ dicta est, sed est æquale vel inæquale secundum arithmeticam proportionem quæ in pari quantitate, sed in dispari qualitate est. Si enim dicam quique sex, septem sex, dupliciter medium est, scilicet per summam aggregationis et comparationem. Per summam quidem aggregationis : quia si duo extrema, scilicet quinque et septem, in unam summam redigam, duodecim offero cujus summæ medium est sex. Per comparationem autem : quia si sex comparem ad quinque, medium est excedens. Si autem comparem ad septem, excessum est in tanto quantum excedit. Extremorum ergo est unum excedens tantum, aliud autem extremum excessum tantum. Medium autem excedens et excessum æqualiter participando cum utroque extremorum. Excessum autem secundum quod excessum, non est determinatum vel finitum. Similiter autem et excedens secundum quod excedens est. Ab eo autem quod non est determinatum vel finitum, judicium haberi non potest, nec potest principium esse alicujus judicii. Medium autem cum in tanto excedit, in quanto exceditur, finitum est et determinatum. Ab eo ergo accipitur judicium extremorum si ad æqualitatem redigi debeant : quod medium justum est ad valorem rei proportionatum ratione judicis, et est si dicamus quod lectus valens quinque, venditus est, emens autem non nisi tres solvit, vendens autem in duobus damnificatus est : et hinc surgunt contentiones, et ad judicem sicut ad medii et justi dictatorem recurritur, qui æstimato valore lecti duo jubet reddi ei qui vendidit : et cum prius tria habuit, jam quinque habet. Vendens ergo quinque habens in pretio, emens autem quinque in lecti valore, judex quinque in æstimatione rationis : erunt ergo ter quinque, et si lectus cum pretio conjungatur, erunt decem, cujus medium est quinque, quod est in judicis æstimatione æstimantis in quanto excessit unus, et in quanto excessus est alter. In talibus enim computationibus nullam differentiam facit personæ vendentis vel ementis dignitas : sive enim studiosus, sive pravus sit, qui alium debito pretio privavit, non æstimat judex, et si imperator sit, vel sacerdos, vel rusticus, non advertit, sed unum sicut alium ad valorem rei reddere jubet.

Et similiter est in commutatione involuntaria occulta. Verbi gratia, si aliquis mœchatus est, non æstimat judex, sive ille pravus, sive studiosus, vel alterius dignitatis sit. Lex enim informat animam judicis : et ideo ad differentias personarum non respicit : sed potius illis utens æquivalenter in hoc, ad nocumenti et injuriæ respicit differentiam, et reddi vel emendari jubet ad æstimationem quantitatis injuriæ illatæ. Verbi gratia, si unus quidem injustum facit, alius autem injustum patitur : puta ut si unus quidem læsit, alter autem læsus est. Propter quod judex qui per æstimationem rationis et legis medius est, tentat æquare injustum quod inæquale est, et injustum faciente, et injustum patiente : tentat autem ad quantitatem injuriæ. Similiter autem est cum unus quidem vulneretur, alter percutiat vulnerando : vel cum unus quidem occidat, alter autem moriatur occisus :

lege enim talionis utitur in talibus, ut scilicet oculum pro oculo, dentem pro dente, vitam pro vita solvat. In his enim per inæqualia divisa est actio et passio. Agens enim in talibus de hoc quod desideravit ut sibi bonum, plus intulit: patiens autem de malo quod non desideravit, plus habuit : et sic agens plus in lucro, patiens autem magis in damno habuit: actio vero et passio per inæqualia divisa sunt. Judex autem hoc æquare tentat, et plus in lucro æquare tentat ad id quod est plus in damno, agentem faciens sustinere damnum quod voluit, patientem autem adipisci faciens lucrum in bono quod perdidit, et aufert a lucro et addit ad damnum. Lucrum enim et damnum vocantur ea quæ in commutationibus sunt : quia simpliciter et universaliter loquendo in commutationibus excedentis sive agentis, et patientis sive excessi injuriam nominare non possumus nisi nomine lucri et damni. Agens enim plus habet de eo quod vult, et patiens minus : e contra patiens plus de eo quod non vult, et agens minus : et sic agens plus habet in bono, et minus in malo: patiens autem plus in malo, et minus in bono : et hoc nomine lucri et nomine damni convenientius designatur. Quamvis aliquibus Stoicorum lucri nomen non videatur esse proprium : puta, quod percutiens plus habeat in lucro, patiens autem sive percussus plus in damno. Sed tamen quamvis Stoici contradicant quando mensurata est passio patientis ad valorem numismatis, quæritur enim pro quanto tantam voluisset sustinuisse injuriam : tunc necesse est quod hoc quidem vocetur damnum quod est ex parte sustinentis, hoc autem lucrum quod est ex parte agentis.

26. Justum in commutatione directivum, inter plus atque minus est.

Quare quidem in lucro et minoris in damno directivum est medium quod est æquale positum in judicis æstimatione : lucrum enim et damnum hoc quidem plus, hoc autem minus contrarie se habent, per actionem scilicet et passionem : faciens enim injuriam plus habet in lucro, et minus in damno : patiens autem plus in damno, et minus in lucro. Ad lucri enim refertur rationem, boni quidem habere plus, mali autem minus : et per contrarium ad damni rationem refertur, mali quidem habere plus, boni autem minus. Quorum extremorum medium est quod in judicis æstimantis est ratione, ad quantitatem illatæ injuriæ ut videat quantum excessit super æquale qui injuriam fecit, et quantum distat sub æquali qui injuriam passus est, et tantum emendæ fieri faciet injuriam passo ab injuriam faciente. Hoc autem æquale dicimus esse justum. Justum ergo quod est directivum in commutationibus, medium est damni et lucri. Judex autem hic æquans ad tria habet respicere, sicut dicit Tullius, scilicet ad par, pactum, et judicatum. Par autem est, quod ad rei paritatem redditur. Pactum vero quod convenit inter quos est communicatio. Judicatum autem quod ad legis vel principis redditur decretum.

Est autem dubium de commutationibus involuntariis, utrum neutrum sit quod dictum est. Si enim rusticus percutiat principem vel imperatorem, crimine læsæ majestatis reus est, et ad quantitatem injuriæ emendare non jubetur, sed multo amplius : et sic videtur quod in tali commutatione differentia personarum attenditur, quod ante negatum est. Idem autem est si mœchetur cum uxore principis, vel si sacra spoliet : et in multis aliis multam videntur inferre in talibus differentiam differentiæ personarum. Sed ad hoc dicunt Michael Ephesius et Eustratius, quod æqualitas attendenda est secundum æqualitatem personarum in eadem differentia dignitatis constitutarum, sicut quod jubet judex emendari uni principi sicut alii principi, et uni studioso sicut alii, et uni pravo sicut alii. Quod nullo modo stare potest. In præcedentibus enim habitum est quod dignitas inter agentem et patientem non

Dubitat[io]

Respons[io]

Contra [re]sponsione[m]

facit differentiam. Secundum hoc autem quod dicunt, magna differentia est ex dignitate agentis et patientis, quamvis inter patientem et patientem non sit differentia. Propter quod dicendum est, quod læsio personæ solemnis non infert damnum boni privati tantum, sed etiam boni publici, et secundum qualitatem illati damni in jure præcipitur emendari. Nec considerat judex in hoc dignitatem personæ, sed quod est in persona, scilicet læsionem boni quod læditur in persona : propter quod forte moritur qui etiam tantum intendendo lædere movet principem : quia bonum publicum in principe læsum etiam vita hominis ad condignum non redimitur : unde in tali redditione non consideratur dignitas prout in persona est, sed potius læsio boni quod causatur a dignitate. Patet igitur quod firma et rata sunt quæ prædeterminata sunt.

CAPUT VII.

Quod justitia commutativa stat in æqualitatis medio.

Signum autem quod vera sint quæ prædicta sunt, est quod quando dubitant quantum injuriæ intulerit qui fecit, et quantum passus sit qui sustinuit, refugium habent ad judicem : ad judicem autem ire est ire ad justum quod secundum se justum est. Judex enim secundum judicis rationem, vult esse velut justum quoddam animatum, quod nullam habeat electivam animam nisi justitiam : et ideo quærunt judicem ut medium quoddam quod secundum se justum est : et propter hoc quidam judices vocant *mesidices*, hoc est, medios justos, non ita quod dimidii justi sint, sed secundum hoc quod ipsi secundum seipsos medii sint et justi, ut dicantur medii justi quasi mediales justi. Verbi gratia, ut si dicamus quod injusti componantur, hoc est, coordinentur : uterque continget justum medium, unus excedendo, et alter deficiendo ab ipso. Sicut est cum proportionantur hoc medio quod est judex arithmetica proportione. Medium ergo justum est quoniam judex et medium et justum est. Justus autem adæquat excedens et excessum ad se ipsum habita proportione.

Sicut si dicamus, quod linea significata per A B, per inæqualia secta sit : tunc judex inæquales sectiones considerans, eam quæ plus medietate habet, dividit separans partem quæ medietatem excedit, et addens illi quæ a medietate deficit minor secundum sectionem : et sic sectiones ad æqualitatem reducit. Cujus exemplum est, si linea novem cubitorum in tres et sex cubitos dividatur, inæquales erunt sectiones. Inter tria autem et novem sex medium est, ad quod judex respiciens præcipit amputari a novem tantum quantum excedit medium, et addit tribus quæ in eadem quantitate ad sex exceduntur : et sic inæqualitatem extremorum ad æqualitatem medii reduxit. Propter quod cum totum quod est actionis et passionis dividatur et ad æqualitatem dicæ reducatur : tunc proverbio communi aiunt, unumquemque habere quod ipsius est : et hoc est cum ad dicam unumquodque æquale accipiat. Æquale autem hujus medium est inter majus et minus secundum arithmeticam proportionalitatem. Propter quod communiter judex qui quasi dica injuriam mensurat actionis et passionis, *dicastes* vocatur. Et ratio medii qua mensurat, dicitur *dicaeon*.

27. Justum commutativum est medium inter majus et minus in arithmetica ratione.

Dicæon ergo duplex est, scilicet mensurans, et mensuratum. Mensurans in mente judicis, mensuratum in emendæ quantitate. Unde dicæon est dicæon sive dicæonis : quia hoc quod est in anima judicis, dicæon est dicæonis quod est in quantitate emendæ. Similiter dicastes duplex est. Unus quidem dicæam determinans ut judex : alter autem dicæam determinans ut lex quæ judicem informat ad dicare determinandum et determinationem : et sic dicastes lex erit dicastis judicis. Propter hoc enim medium nominatur dicæon quemadmodum si quis dicat dicæon esse dicæonis, mensurans scilicet mensurati, et dicastem esse dicastis, legem scilicet judicis. Si enim duabus æqualibus quantitatibus positis, ut prædictum est, pars auferatur ab altera et ad alterum apponatur, altera quantitatum, scilicet cui apponitur, in duobus excedet eam cui ablatum est : excedit enim æquale et excedit minus : si enim sit tantum ablatum ab una et non sit appositum ad alteram, tunc utique non super excedit nisi in uno solo.

Cujus exemplum est, si tres lineæ sumantur, quarum quælibet ei in quo est sicut mensura, æqualis sit, sicut mensura hominis æqualis est homini, quamvis inæquales sint secundum se : auferatur autem ab illa aliquid, et addatur ad reliquam, illa cui additur excedet et mediam et extremam. Mediam quidem, quia media major est, et ideo excedit in uno : extremam autem excedit in duobus. Excedit enim excessum medii, hoc est, quantitate, quia medium excedit minus : et excedit excessu oppositi quo crevit super medium, et sic excedit in duobus : et sic major cui appositum est medium, excedit uno, scilicet apposito, et ipsum medium illud a quo ablatum, etiam excedit uno excessu medii super ablatum. Cujus exemplum est in linea novem cubitorum quam induximus, quæ si per ter tria dividatur, quantitates erunt æquales : si autem una sectio alteri addatur, inæquales erunt sex ad tria. Sumatur ergo quantitas proportionata toti quantitati quæ erat novem, et parti quantitatis quæ erat tria secundum arithmeticam proportionem, illa quantitas sex erit excedens tria in tribus et deficiens a novem in tribus : ad judicium ergo illius inæqualia ad æqualitatem reducentur. Novem enim duobus ternariis excedit tria, etiam uno excedit sex. Sex autem ad tria non nisi in uno ternario excedit. Consideretur igitur quantitas medii quod æqualiter habet ad excedens et excessum, et non auferatur ab excedente quod duplo plus habet quam excessum, et simplo plus quam medium : et tantum quantum excedit medium, auferatur ab eo quod est simplum, et addatur ei quod est excessum tantum : et omnia ad æqualitatem reducta sunt. Hoc igitur sive tali justo medio et æquali cognoscimus quid et quantum auferre oportet a plus habente, et quid et quantum apponere oportet minus habenti. Illud enim quo excedens medium excedit, oportet apponere minus habenti. Illud autem quo medium superexceditur a plus habente, auferre oportet a maximo quod plurimum habet.

Descriptio autem hujus quod æquales quantitates sunt tres, quarum prima designetur per lineam A A. Secunda designetur per lineam B B. Tertia designetur per lineam G G : sintque omnes æqualiter sex cubitorum. Dividatur autem linea A A in puncto E per medium : tunc linea A E trium erit cubitorum, et linea E A etiam trium. Si ergo sectio E A apponatur ad totam lineam G G, linea G G excedit lineam A E in tanto quantum est E A secundum duplum : tria enim addita ad sex, novem faciunt : novem autem in duplo excedit super tria. Iste ergo excessus signetur linea G G, cum E A sibi apposita in tria æqualia divisa, et una pars signetur per D G, altera per G E, tertia per E G : ita quod linea signis istis divisa sit D G E G. Hæc enim linea in D G excedit sectionem A E, et eamdem excedit

in G E, sicut novem in duobus ternariis excedit tria. Lineam autem B B quæ media est, non excedit lineam D G E G nisi in uno, scilicet in parte apposita quæ fuit E G, sicut novem sex excedit tantum in uno ternario. Linea igitur quæ est D G E G tractionem eam quæ A E duobus superexcedit, eo scilicet quod D G et eo quod est G E. Eam autem lineam quæ est B B non superexcedit nisi in eo quo est D G.

28. *justum ...ndum ...omni ...rtibus.*

Talis autem conjectatio medii in commutatione artium mechanicarum est. Artes enim illæ destruerentur utique, nisi faciens qui per modum agentis se habet in contractu emptionis et venditionis, tantum et tale faceret, quantum et quale patiens passus est, hoc est, vendens qui per modum patientis se habet in artificiati, quod operatus est laboribus et expensis, commutatione. Si enim lectorum factor pro lecto non tantum et tale accipiat, quantum et quale posuit in expensis, lectum de cætero non faciet : et sic destruetur ars quæ lectorum factrix est. Similiter autem est et in aliis artibus.

29. *...rum et ...inum ...i com-...tiones ...unt.*

Nomina autem hæc quæ dicimus damnum, generaliter secundum primam originem venerunt ex voluntaria commutatione. Plus quidem habere quam sit valor rei quæ suiipsius est, dicitur ultra debitum lucrari. Minus autem habere in valore his quæ ex principio fuerunt ante commutationem, vocatur damnificari. Puta sicut est videre in vendere et emere et in quantiscumque aliis lex cedit licentiam commutandi, sicut in fidejussione, locatione, usu, depositione, et in aliis similibus. Quædam enim commutare prohibet lex, sicut uxorem, depositum, et multa alia. Quando autem neque plus habet, neque minus, sed ipsa commutata fiunt secundum valorem quæ habent per seipsa communiter : tunc dicitur quod contractum facientes habent quæ ipsorum sunt secundum debitum, et neque damnificari, nec lucrari dicuntur.

Ergo cujusdam lucri et cujusdam damni justum medium est. Et hoc quidem est quando in contracto voluntario æquale habet id quod est prius, et id quod est posterius, hoc est, ante contractum et post contractum. Verbi gratia, quia ante contractum lectus quinque valuit : si ergo post contractum quinque accepit, id quod est posterius, æquale anteriori fuit : et non potest conqueri quod in aliquo sit damnificatus. 30. *Justum commutativum est medium inter lucrum quoddam et damnum.*

CAPUT VIII.

De sententia Pythagoricorum qui dixerunt non æquale secundum proportionem esse justum, sed contrapassum.

Videtur autem aliquibus non quidem æquale secundum proportionem, sed contrapassum esse simpliciter et universaliter justum, ut Pythagorici dixerunt qui determinabant justum simpliciter esse contrapassum alii. Et ut hoc intelligatur, scire oportet quod Pythagoras dixit, « leges non esse inventas ad hoc ut homines boni et justi sint, sed potius ad hoc ne sibiinvicem sint injuriosi : » et in hoc etiam consensit Plato qui in urbanitatibus suis legitur dixisse, « leges inventas esse non ut cives beati sint et beate 31. *Pythagorici voluerunt justum simpliciter esse contrapassum.*

vivant, sed ne injusti efficiantur : » et hoc probabat per duas rationes.

Prima ratio. Quarum una est, quod recto non ponitur regula : eo quod ipsum est regula aliorum. Bonus autem et justus sibi ipsi in omnibus regula est : regula igitur justo non ponitur. Propter quod dicitur quod justo non est lex posita. Similiter et illud, *Legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis* [1]. Lex igitur non est posita nisi malis. Malis autem lex non potest poni ut in se mali non sint : quia hoc lege effici non potest, sed bonæ voluntatis studio : ponitur ergo lex malis, ut in alios mali non sint sive injuriosi. Non reprimitur autem illa malitia nisi per contrapassum : contrapassum ergo justum est.

Secunda ratio. Secunda ratio est, quod lex coactivam habet virtutem : bonum autem non vult esse coactum, sed voluntarium et liberum : coactum ergo malum est : nec cogi potest in seipso, sed ne alii noceat. Hæc autem coactio non fit nisi per contrapassum : contrapassum ergo justum est. Justum autem non est nisi in his in quibus est lex, ut inferius ostendetur. Unde Homerus in magnis operibus suis sic dicit :

Si mala quis seminat, et mala lucra metet.

Contrapassum ergo vocabant determinatum ad legem talionis tam in distributionibus quidem ut tantum recipiat, quantum boni et mali intulit reipublicæ : in commutationibus autem tam voluntariis quam involuntariis, ut tantum et tale recipiat secundum quantitatem et modum, quantum et quale fecit alteri, dentem scilicet pro dente, oculum pro oculo, et vitam pro vita, res pro rebus, verba pro verbis, secundum quod etiam proverbialiter dicitur, « sicut fecisti, fiat tibi. » Et illud,

Res dare pro rebus, pro verbis verba solemus.

Improbatio positionis Pythagoricorum. Hoc igitur modo determinabant contrapassum Pythagorici. Hoc autem non universaliter congruit : quia nec distributivo justo convenit, neque etiam universaliter illi quod dicimus justum directivum in commutationibus : quamvis Pythagorici hoc dicere intendant, laudantes dictum Rhadamanti, qui legislator erat et justum dicebat esse, « Si quis patiatur quod fecit : hoc enim modo, ut dixit, vindicta fit [2]. » Sicut enim jam diximus multis in locis, discant etiam in commutationibus. Puta si princeps principatum habens, aliquem percusserit et sine lege, illum principem non oportet repercuti ut contrapatiatur : et si principem percusserit aliquis, hunc non oportet percuti tantum quantum percussit principem, sed forte multo plus : oportet enim eum puniri capitis vel membri detruncatione : cum tamen percussio inter commutationes sit violentas in quibus unus homo debitor alteri efficitur. Princeps enim percutiens ex auctoritate habet quod percutit : peccat autem in hoc quod non secundum legem percutit : et ideo non tota percussio injusta est : propter quod ad tantum et tale non contrapatitur. Adhuc autem auctoritas est in principe, quam oportet timori esse propter malos : quia aliter commune bonum non salvatur enervata auctoritate continentis. In magnum ergo damnum cederet urbanitatis, si princeps contrapateretur. Adhuc si princeps percutiatur, crimen læsæ majestatis incurritur : quod fit ex læsione communis boni, quod magis intendit salvare legislator quam proprium. Si ergo qui percussit principem, non nisi

[1] Ad Rom. II, 14 et 15.

[2] Si quæ quis faciat, eadem patiatur et ipse,
Judicium rectum fuerit, vindictaque recta.

tantum et tale contrapatiatur, quale et quantum intulit principi, crimen læsæ majestatis non corrigitur, sed tantum privatæ personæ injuria : hoc autem justum non est. Contrapassum igitur non semper justum est in commutationibus. Adhuc autem multum differt si voluntarie et involuntarie quis alteri noceat. Involuntarie enim nocens, misericordiam meretur et veniam et non contrapati secundum talionem. Voluntarie autem nocens, non semper accipit retributionem secundum hoc quod nocuit, sed etiam secundum differentias nocentis vel ejus cui nocuit, sicut jam de principe dictum est. Contrapassum igitur non semper justum est in distributione vel commutatione.

CAPUT IX.

In quibus commutationibus contrapassum est justnm, et in quibus non ?

Hoc autem quod contrapassum vocant Pythagorici, in commutationibus quidem tenet tantum quæ communicativæ vocantur. Communicativæ autem sunt, in quibus per contractum voluntarium res unius pro re alterius commutatur. Talis enim commutatio in politicis continetur per hoc justum quod vocatur contrapassum : et si hoc justum non sit, dissolvetur commutatio civium : contrapassum autem oportet accipi secundum proportionalitatem et non semper secundum rei æqualitatem : eo quod contractus ad unum judicari non potest, sed ad tria, sicut dicit Tullius. Forum enim aliquando disponit princeps pro communi utilitate decernens quod quanti vendendum sit : quia aliter pro necessitate rei aliquando nimis damnificarentur cives : sicut tempore caristiæ decernitur, quod tanto et non pluri vendatur modius frumenti. Aliquando tales commutationes fiunt pacto interveniente sine omnis deceptionis fraude : et tunc pro re non datur æquivalens, sed id quod pactum est. Aliquando diriguntur tales commutationes ad rei paritatem, ut æquivalens habeat qui vendit, ad hoc quod alius emit. In his ergo considerationem habere oportet ut contrapassum justum non semper ad idem determinetur, sed aliquando ad par, aliquando ad pactum, aliquando vero ad judicatum repatiatur.

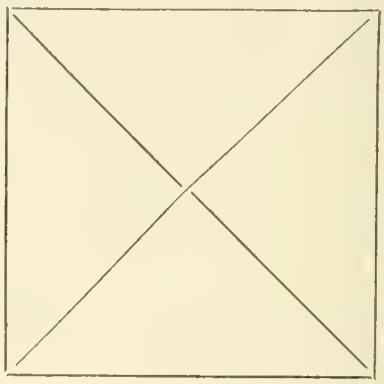
Adhuc autem in talibus commutationibus res pro re commutari non potest, ut domus pro lecto, vel modius tritici pro calceis, qui nec æquivalentes sunt semper nec æqualis indigentiæ. Granum enim commutans non semper calceis indiget ut granum in calceos commutet. Talis enim commutatio non fit per æqualitatem rerum commutatarum, sed potius secundum proportionem valoris rei unius ad valorem rei alterius, proportione habita ad indigentiam quæ causa commutationis est. In contrafacere enim proportionale, sicut dictum est, civitas commanere potest : civitas enim non commanet nisi indigentiæ civium suppleantur : suppleri autem non possunt sine tali commutatione rei unius ad alteram. Nullus enim omni suæ indigentiæ ex seipso habet supplementum : si enim ex se granum habet, calceo et domo et lecto indiget, et faciens unum, perfectus in altero esse non potest : propter quod quilibet alio indiget : et in tali commutatione salvatur civitas.

Hoc autem probatur : quia quilibet in civitate quærit, aut quod male passus est in civitate, aut quod bene. Qui enim male passi sunt, quærunt quod et illi male

patiantur a quibus male passi sunt : quia si non contrapatiantur qui male fecerunt, non urbanitas, sed servitus est illis qui male passi sunt, quod scilicet ad voluntatem aliorum mala sustineant sicut servi sustinent a dominis. Urbanitas autem servitus non est, sed libertas et democratia quædam. Si ergo per legem faciens contrapati cogatur secundum proportionem quam diximus, civitas in una libertate communicationis salvatur et commanet : et hoc debet intendere politicus. Si autem quærunt quod bene passi sunt : et tunc quærunt eos a quibus bene passi sunt, ut per retributiones et gratiarum actiones proportionaliter omnia faciant eis. Si autem hoc non fiat, tunc retributio justa non fit. Retributione autem justa facta, civitas commanet. Propter quod legislatores prompte faciunt fieri in civitatibus sacrum gratiarum, ut sine dispendio temporis unicuique statim retributio fiat. *Sacrum* autem *gratiarum* appellamus, quod lege sacratum est : gratiam autem, retributionem congruam secundum proportionalitatem : hoc enim proprium est gratiæ secundum quod hic gratiam accipimus, qua scilicet grate et amice commanent cives. In hac enim gratia eum qui gratiam accepit, refamulari ei oportet qui gratiam fecit vel impendit : et rursus eum qui primo fecit gratiam, iterum incipere ut faciat gratiam ei qui refamulatus est. Talis enim fluxus et refluxus gratiarum commanere facit civitatem : facit enim retributionem secundum proportionalitatem supradictam conjugatio gratiæ secundum diametrum. Secundum enim diametrum gratia unius transit in alium, et gratia alterius retransit in istum.

Et hoc manifestum est in descriptione figuræ. Puta ædificator domus significetur per A, coriarius autem calceum faciens per B, mutata indigentia ædificatoris ad coriarium, et e converso, designentur per lineam A B : domus autem quæ est opus ædificatoris signetur per G, dependentia domus ad ædificatorem designetur per lineam A G : calceamentum autem quod est opus coriarii, designetur per D, dependentia calceamenti ad coriarium significetur per lineam B D : commutabilitas domus in calceamentum, et e converso, signetur per lineam G D, transitus autem domus ad coriarium signetur per diametrum G B, transitus vero calceamenti ad ædificatorem signetur per diametrum A D.

A. Ædificator. Coriarius. B.



G. Domus. Calceamentum. D.

Ædificator enim domo non indiget, eo quod domus in seipso habet facultatem : hæc enim non transit ad ipsum quod habet. Eadem ratione coriarius calceamento non indiget. Similiter ædificator coriario non indiget, nec e converso : quia uterque ut homo est, et uterque in humanitate perfectus. Similiter domus calceamento non indiget, nec e converso : quia utrumque supplementum indigentiæ est. Sed ædificator calceamento indiget quod non habet : et similiter coriarius domo. Si ergo secundum indigentiam fiat commutatio, non secundum latera quadrati erit commutatio, sed secundum diametros. Hanc autem descriptionem ponimus in quatuor terminis, qui sunt termini proportionis disjunctæ : infra au-

tem in tribus exemplificabimus, qui sunt termini proportionis continuæ, ut secundum utramque proportionem perfectior sit doctrina. Secundum hanc igitur descriptionem ædificatorem a coriario oportet accipere opus ejus, et vice versa ædificatorem retribuere coriario quod secundum contrapassum justum est ipsius coriarii : quia aliter in laboribus et expensis non respondebit. Si igitur primum sit quod in tali commutatione est æquale secundum proportionalitatem ad par, pactum, vel judicatum : et deinde contrapassum fiat : tunc erit quod dicitur, scilicet quod civitas salvatur et commanet. Primum autem dicimus sicut emptionem justo pretio factam : et quod deinde fit, dicimus sicut pretii solutionem. Si autem non sic fiat in commutationibus talibus, non salvatur æqualitas proportionis, qua non salvata, civitas non commanet : quia non retribuitur in laboribus et expensis.

Sicut enim dicit Eustratius, nulla civitatis commutatio fit in omnibus civibus eadem operantibus : quia si omnes eadem operentur, unusquisque habebit quod suum est, et in hoc omnes unum erunt. Indigentia autem humana multa requirit et valde diversa, quæ ab uno perfici non possunt : sed oportet quod a multis multa fiant. Propter hoc dicit Tullius, quod quemadmodum corporis humani ædificatur civitas. In corpore enim humano quamvis unum sit regens, scilicet cor, tamen multa membra officialia sunt in diversa officia distributa, quæ ab uno perfici non possunt, ut mutuis obsequiis se invicem coadjuvent membra, et sic corpus in consistentia remaneat. Et per omnem eumdem modum est in civitate, ubi multitudo artificum sibi invicem subserviens commanere facit civitatem. In talibus nihil prohibet opus unius melius esse in valore quam opus alterius, et magnam habere differentiam secundum labores et expensam. Commutatio autem non fit nisi in æqualitate proportionis. Oportet igitur ea quæ differentia sunt, æquari ad proportionem. Hoc autem et in omnibus artibus mechanicis est. Omnes enim destruerentur, si ille qui facit contractum secundum quantum et quale, non patitur a retribuente tantum et tale. Non enim ex uno genere artificum potest fieri civitas. Ex duobus enim medicis non fit communicatio, sed ex medico et agricola : et universaliter loquendo communicatio fit ex omnino alteris artificibus et non æqualibus secundum opera. Tales autem aliquo uno oportet æquari : eo quod commutatio non fit nisi secundum æqualitatem proportionis. Proportionari autem non possunt qui in uno conveniunt : linea enim ad proportionem valorem non habet : et si ita in se accipiantur sicut substantia lecti et substantia domus, nunquam proportionari possunt. Oportet igitur quod ista accipiantur non absoluta, sed comparata aliqualiter ad valorem secundum indigentiæ usum, et aliter non erit commutatio ipsorum. Sic enim in uno conveniunt cui addi et auferri potest : et hoc modo reduci possunt ad æqualitatem proportionis.

CAPUT X.

Quid sit illud unum quo mensurata commutabilia ad proportionis reducuntur æqualitatem ?

Quia igitur ista secundum comparatio- 32.
nem ad valorem secundum usum indigentiæ accipiuntur, numisma inventum est quod numero per additionem et diminutionem mensura uniuscujusque est :

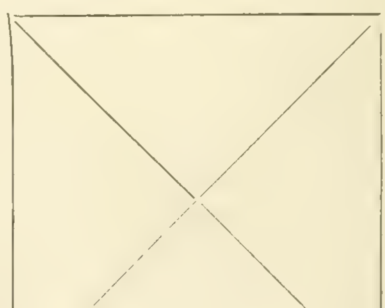
Numisma ... est [illegible]

et ideo numisma aliqualiter medium fit quo omnia alia proportionantur. Numisma enim mensurat omnia. Mensurat autem et superabundantiam et defectum : et per ipsum mensuratur quod vel quanta calceamenta æquivalent domui quam commutat ædificator, et quod æquivalent cibo, quod est modius tritici, vel aliud aliquid quod ad indigentiam cibi communicatur. In tali autem proportione oportet, quod sicut ædificator se habet ad coriarium in laboribus et expensis sui operis secundum excessum, tot et tanta calceamenta per additionem numismatis commutentur ad domum vel cibum habendum : ad domum quidem si comparatur ad ædificatorem, ad cibum si comparatur ad agricolam. Si enim hoc non servetur, non erit commutatio neque communicatio inter coriarium et ædificatorem vel agricolam : commutatio non erit nisi aliqualiter ad æqualitatem proportionis opera reducantur. Proportionata autem non erunt, nisi aliquo uno mensurentur, quemadmodum prius dictum est : quia in se proportionalia non sunt. Oportet ergo uno aliquo omnia commensurari commutabilia.

33 Indigentia humana quæ omnia continet, est vera et naturalis mensura commutabilium.

Hoc autem unum quidem secundum veritatem in omnibus acceptum est, quod dicimus opus sive indigentiam. Hoc autem quidam vocant usum vel utilitatem : hoc enim opus continet omnia ut permaneant et sint in civitate. Si enim nihil indigerent sui invicem operum, vel etiam si non similiter indigerent, ita scilicet quod unius opus esset necessarium, alterius autem non nisi delectabile ad jocum, non esset commutatio, vel non esset eadem de qua diximus, quod res in rem commutatur secundum valorem, verbi gratia propter commutationem necessitatis quæ commutatio fit secundum oppositum proportionis quando componitur opus ad opus, numisma inventum est. Quod per hoc probatur, quia per hoc quod numismatis nomen accepit. Numisma enim non a natura auri vel argenti vel alterius metalli dicitur, sed a νόμος Græco quod est mensura per numerum. Mensura autem est posita a nobis sicut ulna ponitur esse mensura panni, et cadus olei, et modius tritici : cum tamen nihil horum aliquid eorum sit quæ mensurantur per ipsam : et in omnibus talibus in potestate nostra est addere et minuere ad sciendam perfectam quantitatem mensurati. In numismate autem etiam in nobis est transmutare numisma facile in omnem utilitatem qua indigemus. Secundum hoc ergo justum quod vocatur contrapassum, in hoc erit perfectum quando valore numismatis æquatur : sicut corarius ad agricolam, sic opus coriarii ad opus agricolæ : et sicut ante diximus, quando ista opera commutantur, ita quod ab uno in alium transeant, oportet quod in figura proportionalitatis reducantur per quadratum et diametros descripta.

A. Agricola. Sutor. B.



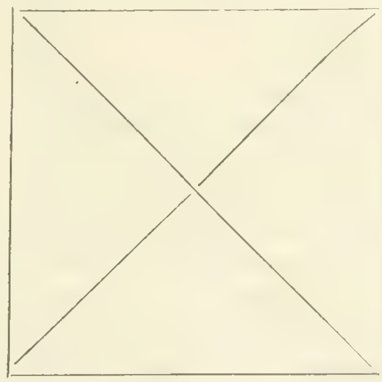
C. Alimentum. Calcei. D.

Sicut scilicet agricola ad cibum, sic coriarius ad calceamentum secundum urbanitatis indigentiam : et sicut agricola ad coriarium, sic cibus ad calceamentum secundum eumdem indigentiæ modum. Et sicut agricola cum cibo ad

communicationem se habet, sic coriarius cum calceamento : utrumque enim est secundum commutationem indigentiæ sive operis quod usus vel utilitas vocatur. Et secundum diametros sicut agricola cum calceamento, sic coriarius cum cibo : in utroque enim ex utroque suppleta est indigentia : et hoc vocatur *figura proportionalitatis*.

Quod autem nos diximus, quod opus omnia commutabilia continet, et opus diximus esse usum vel utilitatem vel indigentiam, non diximus de commutabilibus secundum quod unumquodque in sua natura accipitur : secundum hoc enim mensuratur unumquodque sui generis numero. Sed sicut paulo ante diximus, oportet hoc accipere secundum relationem ad usum, hoc est, secundum quod valet in usu supplere indigentiam : hoc enim modo omnia unum sunt : et hoc modo uno mensurari possunt, quod non natura omnium mensura est, sed positione. Hæc igitur *numisma* vocatur. Si autem hoc modo non commensurentur ea quæ veniunt in commutationem, sequitur inconveniens, scilicet quod alterum extremum utrasque habebit superabundantias secundum excessum et secundum defectum dictas. Agricola enim pro modio tritici nihil nisi calceamentum accipiens sine numismatis æquatione superabundantiam habebit in laboribus et expensis in quantum est agricola : defectum autem habebit in contrapasso propter calceamenta quæ minus valent. Rursus coriarius accipiens cibum, ambas habebit excellentias : propter cibum quidem enim superabundat, quia plus accipit quam redonet : agricola enim et opus agricolæ in laboribus et expensis excedit coriarium et opus illius. Unde coriarius accipiens opus agricolæ excedit : reddens autem calceamentum, deficit. Cum igitur hæc opera ante commutationem proportionata non sint, oportet quod numismate proportionentur si utraque commutari debeant. Quando enim omnes et singuli habent quæ ipsorum sunt secundum valorem operum, sic æquales fiunt et communicantes ad invicem : talis enim æqualitas in ipsis potest fieri sicut diximus. Dicamus enim quod agricola signatur per A et sub ipso cibus per G, coriarius per B et opus ipsi æquatum per D, et protrahantur diametri et lineæ sicut in præcedenti figura dictum est.

A. Agricola. Sutor. B.



G. Alimentum. Calcei. D.

Si enim non sic æquetur, non vere erit contrapati. Si autem non sit contrapati, non erit communicatio.

Quod autem opus sive indigentia vel usus sicut unum quidem ens in omnibus omnia commutabilia contineat, per hoc ostenditur : quia cum non sint in necessitate indigentiæ ad invicem vel uterque vel alter artificum, non commutant opera, sed unusquisque retinet quod ad usum proprium operatus est. Indigentia autem ad invicem est quando unus indiget re quam habet alter, et e converso. Verbi gratia, cum quis indiget vino quod habet unus, dat eductionem frumenti qua abundat, ut frumenti pro vino faciat commutationem, et sic commutabilia æquari oportet aliquo uno. Et cum non commutetur nisi pro necessitate, neces- 34.

[illegible] est [illegible] unum quod continet commutationem et conservat.

tas autem multiplex sit, oportet quod id quo omnes fiunt commutationes, potentiam habeat ad supplementum omnis necessitatis sive præsentis sive futuræ. Sæpe enim commutationes fiunt pro supplemento futuræ necessitatis etiam his qui nunc in præsenti non indigent. Tale autem supplementum numisma est, quia fidejussor nobis est pro omni necessitate si indigere contingat. Qui enim fert numisma statuto civili, oportet quod pro numismate accipiat omne quod indiget.

35. Nummus idem patitur quod et commutabilia.

Numisma tamen non semper æquale est, sed aliquando transcendit et plus valens, posterius minus valet, vel forte nullius valoris efficitur : et quantum ad hoc futuræ necessitatis non est fidejussor certus. Et iste defectus non nisi altero duorum modorum ad æqualitatem reduci potest, scilicet quod vel commutationes intersint damno quod accidere potest : vel quia talis defectus raro contingit quando toleretur. Numisma enim inter ea quæ in commutationem veniunt, magis permanet æquale secundum suam rationem et institutionem.

36. Omnia commutabilia debent nummi æstimatione pretiari.

Propter quod omnia commutabilia numismate oportet appretiari : sic enim semper erit commutatio. Commutatione autem existente semper manet communicatio. Numisma enim æquat commutabilia, sicut mensura æquat mensurata per additionem et diminutionem. Jam enim diximus, quod commutatione operum non existente, communicatio civium non erit. Communicatio autem non potest esse operibus ad æqualitatem proportionis non reductis. Æqualitas autem esse non potest sine commensuratione. Commensuratio autem non est sine proportione commensurantis. Hæc igitur est necessitatis propter quam unum et primum mensurans commutabilia necesse fuit inveniri.

Secundum veritatem quidem igitur naturæ uniuscujusque horum tantum differentia in natura impossibile fuit commensurata fieri per unum aliquod quod sit mensura omnium : quia sic unumquodque mensuratur sui generis minimo. Ad opus autem indigentiæ relata omnia commutabilia contingit sufficienter mensurari uno. Unum ergo aliquid erit mensurans omnia relata ad unum : et cum non possit unum ex natura, oportet quod sit unum ex suppositione et legis institutione. Propter quod numisma vocatur a νόμος quod est *mensura* vel *regula*. Hoc enim tamquam primum et universale omnia commutabilia facit mensurata, quia ipso per additionem et subtractionem omnia mensurantur. Verbi gratia designetur per A domus minarum quinque : lectus designetur per B mina una dignus. Lectus igitur quinta pars domus erit non secundum essentiam, sed secundum valorem numismatis : statim igitur erit manifestum quot et quanti lecti æquantur domui : quoniam quinque quatuor igitur additis super locum lectus commutatur in domum. Quoniam autem talis commutatio erat inter cives, quod scilicet res dupla vel tripla pro re majoris valoris commutabatur antequam numisma esset inventum, ex ipsa ratione communicationis manifestum est quod commutatio, quia difficilis erat, causa fuit inveniendi numismatis : in ipsa tamen commutatione nihil differt sive quinque lecti pro domo commutentur, sive pretium quantum quinque lecti valent, detur pro domo. Sic igitur quid injustum et quid justum determinatum est a nobis. Hæc autem figura sic describitur, quod sit inter tres terminos continuæ proportionis, scilicet quod valor domus sit A, valor lecti G, B autem numisma sit medium quo reducuntur ad æqualitatem. Et hoc in numeris sic est quinque, quatuor et unum. Hoc enim modo B C G, hoc est quatuor, cum uno adæquantur ad quinque : hoc modo excessus quinque ad æqualitatem reducitur unius medio apposito.

CAPUT XI.

Qualiter justitia medium est extremorum secundum superabundantiam et diminutionem dictorum?

38.

...ta operatio me... m tenet ...r facere ...ati injuriam.

Determinatis autem his, manifestum quoniam justa operatio medium est ejus quod est injustum facere, et ejus quod est injustum pati. Injustum enim facere secundum ea quæ dudum determinata sunt, est plus habere in lucro et minus in damno. Injustum autem pati e contrario est minus habere in lucro et plus in damno. Medium autem horum justitia est æquale secundum proportionem habere in damno et lucro.

39.

...itia non ...am mo... proprio virtutes. ...liocritas ...t, sed ...a medii ...ho : est ...n, injus... ...a autem ...tremorum.

Cum autem dicimus, quod justitia medietas sit cum moralibus virtutibus de quibus prædeterminatum est. Sed medietas est justitia, quia medii est, non quia convenientiam habeat cum extremis. In nullo enim convenit cum pleonexia vel cum meionexia, sicut fortis cum audace et timido habet convenientiam ad medium litigans de media regione : sed media est justitia, quia medii est conjectativa. *Medii* dico accepti secundum proportionem geometricam vel arithmeticam, quod ad par vel ad pactum vel judicatum determinatum est. Et quamvis hoc medium a judice determinetur, tamen quia per electionem et voluntatem id amplectimur, justi efficimur : quia sic medium nostrum efficitur. Injustitia autem huic justitiæ opposita utriusque extremorum est : et ideo duæ justitiæ sunt, et quatuor excellentiæ, quarum justitia medium est. Pleonexis enim et meionexis duæ injustitiæ sunt, quarum utraque abundant et deficit. Pleonexis enim abundat in lucro et deficit in damno. Meionexis autem in damno quidem abundat et in lucro deficit. Et justitia quidem est habitus secundum quem justus dicitur operativus esse secundum electionem justi communicativi, et distributivus justi distributivi. Secundum electionem autem operari dicitur, qui sciens et eligens, et eligens propter hoc et non propter aliud, et immutabiliter volens operatur. Operativum autem dicimus justi esse universaliter, qui operatur justum : et quod igitur ad alium justum est, et quod justum est alteri ad alterum : aliter enim non esset commune justum. Injustus autem est, qui non sic operatur, sed potius ejus quod eligibile et bonum et utile plus quærit sibi, minus autem proximo sibi communicanti. Ejus autem quod nocivum et damnosum e converso minus quærit sibi,et plus proximo. Sed ille qui æqualis sive justus vocatur, quærit id quod est secundum proportionalitatem convenientem alii et alii. Verbi gratia, si faber sit justus, sibi proprie fieri quod fit alii fabro proprie similiter, et si emit, sibi servari quærit quod servatur alii : sic enim uniformitas est justitiæ.

Injustitia autem quæ contraria est justitiæ, operativa est injusti. Injustum autem hoc superabundantia et defectus est utilis et nocivi, et est præter proportionale, proportionem excedens, vel ab ipsa deficiens : propter quod omnis injustia superabundantia est et defectus vocata : superabundantia autem et defectus in rebus communicabilibus vel distributivis

acceptis. Injustus autem in seipso, hoc est, in propriis negotiis semper inquisitivus est superabundantiæ ejus quod simpliciter utile est, et defectionis ejus quod est simpliciter nocivum. In aliis autem sibi communicantibus totum quidem quod est injustitiæ secundum defectum et superabundantiam, similiter quærit. Quærit enim quod habeat proportionale : sed in partibus quærit hoc dissimiliter qualitercumque contingit in quacumque commutatione vel distributione. In aliis autem quærit, quod abundent in damno, et deficiant in lucro : unde quamvis quærat quod abundent et deficiant, non tamen quærit quod in eodem abundent et deficiant in quo ipse abundat et deficit. Injustificationis quidem igitur pars quæ determinatur in minus, injustum pati vocatur : pars autem quæ determinatur in majus, vocatur injustum facere : quas ante diximus pleonexiam, et meionexiam, inter quas pleonexia justitiæ magis contrariatur quam meionexia, et frequentius fit, et magis difficulter curatur propter avaritiam lucri adjunctam.

De justitia quidem igitur et injustitia, et quæ utriusque est natura secundum rationem medii vel extremi, secundum hunc modum dictum sit : similiter autem et de justo et injusto in universali. Universales autem sermones quamvis non negligendi sint, tamen in minoribus non sufficiunt, nisi particulariter secundum unumquodque rescribantur. Certitudinem enim mores ex universalibus sermonibus non respiciunt : eo quod in latitudine magna sint singularium circumstantiarum in quibus est actus. Quod autem ista in universali naturam justitiæ demonstrent, patet si ex dictis colligamus justitiæ diffinitionem, et aliorum dicta nostris dictis comparemus. Secundum dicta enim justitia est habitus in medietate consistens quoad nos, a quo habentes hunc habitum ex electione operativi fiunt ejus quod in distributionibus et directionibus commutationum est æquale secundum proportionem : et hoc justitia reddit unicuique. Unde Plotinus, « Justitiæ est servare unicuique quod suum est. » Et quod in idem redit, et Tullius in fine primæ *Rethoricæ*, « Justitia est habitus animi, communi utilitate servata, suam cuilibet tribuens dignitatem. » Idem Tullius in libro de *Officiis*, « Justitia est virtus quæ servatur in communi hominum societate, tribuendo unicuique quod suum est, aut in rerum commissarum fide. » Quæ omnia consonant his quæ dicta sunt.

CAPUT XII.

Ex quibus operibus innascatur justitia ?

Quia autem contingit aliquando quod injustum faciens nequaquam injustus est ex opere tali secundum speciale justitiæ vitium, aliquando autem contingit quod aliquales injustificationes faciens, continuo injustus est, vel efficitur secundum unamquamque injustitiam specialiter dictam, puta sicut fur, vel mœchus, vel latro : oportet nos quærere secundum quas injustificationes injustus quis efficitur. Quæramus igitur, utrum sit committere injustificationes, vel differat ad faciendum vel non faciendum injustum ? 40.

Quæstio, secundum quas injustitias efficitur quis injustus ?

Etenim si quis commisceatur mulieri sciens hoc quod facit commiscendo bonum vel malum, et sciens cui commiscetur suæ vel non suæ : sed non commiscetur ei, ita quod principium com- 41.

Quas injustitias committat aliquis ut injustus dicatur vel non refert.

mixtionis sit electio lucri, sed per passionem concupiscentiæ commiscetur ei. Talis quidem facit quod injustum est, sed non propter tale injustum continue injustus est : puta qui furatur alii non ut ex furto lucretur, sed propter aliquid aliud, non proprie fur est, quamvis aliquid furatus sit. Furatur enim furioso aliquando gladium ut seipsum non interficiat : et injustum esset si propter hoc furti judicio condemnaretur. Similiter autem neque mœchus est qui ex quacumque causa mœchatus est. Unde Homerus dicit quod Phœnix persuasus a propria matre commixtus est concubinæ patris sui non propter passionem vel lucrum, sed ut concubina abominaretur senem patrem ex concupiscentia juvenis : et sic pater ad dilectionem matris Phœnicis abstractus a concubina rediret. Similiter autem est in commissione omnium illegalium. Qualiter autem non contrapassum se habet ad justum, prius dictum est.

Hæc autem quæstio in qua nunc sumus ex doctrina Socratis facilem habet determinationem. Dicit autem Socrates et concesserunt Peripatetici, quod ex formis innatis vel acquisitis finis est phantasia et judicium et appetitus. Cum enim judicium et appetitus non sint nisi per quamdam similitudinem, ut dicit Boetus, oportet quod habitualis forma causa sit similitudinis ad appetitum finis : et hæc sola appetuntur per se quæ sicut finis voluntatis appetuntur : cætera autem appetuntur per accidens : per accidens autem infinitum est : et ideo causa habitus esse non potest : propter quod dixit Socrates quod in homine non est quod sit bonus, sed potius in donis deorum : et ideo operationes illæ quæ secundum formam et finem per se voluntatis non sunt, voluntatem non informant forma habituali permanente, et quæ per se ponitur cum qua elicitur operatio : sed est ab his quæ accidentaliter concepta sunt et infinita et inordinata sunt : propter quod habitum qui ut natura ordinetur et moveat ad unum, perficere non possunt : nec etiam a tali habitu exire possunt. Propter quod qui illegalia committit quæcumque, injusta quidem committit, omne enim illegale injustum est a privatione legalis justi dictum : sed non continuo injustus est secundum habitum, sed injustus est qui injustitiam committit ex privatione finis justitiæ, ut scilicet plus habeat in lucro et minus in damno quod *præter proportionale* vocavimus.

TRACTATUS III

DE MODIS JUSTITIÆ QUI PER SIMILITUDINEM QUAMDAM AD SPECIALITER DICTAM JUSTITIAM ACCIPIUNTUR.

CAPUT I.

De justitia politica quæ principaliter quæritur.

42. De justo simpliciter, quid sit? Oportet autem non latere, quoniam id quod quæritur justum, est quod simpliciter et per se justum est, et illud justum quod vocatur politicum. Politicum autem justum est id quod communicativum est per rationem vitæ humanæ debite ordinatæ ad hoc quod per se sufficientia sit in ipsa, et ex suis sibiipsi sufficiat ad omnem indigentiæ suppletionem, secundum quod hoc possibile est humanæ vitæ. Hæc autem sufficientia in hoc est, quod in nullo deficiat civitas eorum quæ vel per distributionem vel per commutationem supplere possunt indigentiam communitatis. Et quamvis idem sit politicum justum cum justo distributivo et commutativo subjecto et substantia, tamen secundum rationem et esse non est idem. Politicum enim est secundum quod sub legis ordine stat : justitia autem est secundum quod ad actualem refertur debiti redditionem vel distributionem vel commutationem.

Politicum ergo justum est, quod quilibet ab altero petere potest : et si non redditur, ad judicem recurritur. Oportet ergo quod sit inter liberos qui secundum conditionem æquales sunt : et oportet quod secundum proportionalitatem geometricam in distribuendo, vel secundum numerum, hoc est, secundum proportionalitatem arithmeticam medium ejus conjectetur. Quantis igitur hominibus non est talis conditio libertatis et æqualiter, his ad invicem non potest esse politicum justum : servus enim a domino per rationem justitiæ nihil repetere potest. 43. Politicum justum est inter eos quibus est injustitia.

Talibus igitur personis quæ conditione æquales non sunt, non est simpliciter justum, sed quoddam justum : et ideo justum dicitur, quia similitudinem habet cum vero justo in modo quodam juxta modum veræ justitiæ acceptam. Est enim vere dictum justum in personis his quibus lex æqualis est ad ipsos. Æqualis autem lex non est domini et servi. Lex autem quæ ordo justitiæ est, tantum in his est, in quibus est justitia quæ simpliciter justitia vocatur. Cujus signum est, quia vindicta et retributio quæ fiunt per judicem, sunt judicium justi. Judicium autem dico justi redditionem a judice determinatam. Judicium enim hic determinant justi et injusti redditionem. In quibuscumque autem est injustitia per privationem ad veram justitiam dicta, in his etiam contingit injustum facere : et quod injustum factum est, per judicem repetere. Non tamen convertitur, quod in quibuscumqne sit injustum facere, quod in omnibus illis sit injustitia. Quia, sicut ante diximus, in omni illegali contingit facere injustum, non tamen sequitur quod injustitia sit in omnibus. Injustum autem facere idem est quod plus sibiipsi tribuere de his quæ simpliciter bona sunt et utilia, et minus sibiipsi tribuere eorum quæ mala sunt et nociva : et cum hæc fiunt inter cives, oportet corrigere. Non possunt autem corrigi per justum secundum quod distributivum vel communicativum est, quia in ipsa distributione et communicatione peccatum est quod corrigi debet. Oportet ergo quod corrigatur per justum secundum quod politicum est, quod (ut in ante habitis diximus) principi pro anima est.

44. n sinimus hominem principari, sed rationem.

Propter quod si bene eligatur princeps, non consentimus nec sinimus principari hominem, ut homo est multis passionibus variatus et existimationibus deceptus, et defectibus subjacens, quæ sæpe cogunt hominem perperam agere : sed consentimus principari rationem. Ratio enim, ut dicit Isaac, vis rationalis animæ est, faciens currere causam in causatum, qui cursus non nisi rectus esse potest. Si enim principetur homo propter causas prædictas, sibiipsi plus tribuit bonorum, et minus malorum : et sic efficitur tyrannus in subditos, et cadit a ratione principis.

45. Princeps non sibiipsi sed alii laborat, et ejus merces, honor et gloria.

Est enim princeps custos justi : nec est custos justi, nisi quia est custos æqualis secundum proportionem accepti. Unde si quis princeps est justus, tunc videtur principi quod nihil sibiipsi attribuendum sit quod sit plus in lucro. Princeps enim nunquam sibi plus tribuit nisi proportionale sit ad ipsum : et hoc quamvis forte in quantitate plus sit quam quod retribuitur alii, tamen secundum proportionem æquale est : princeps ergo alteri laborat, ad rempublicam referens opera. Et propter hoc dicunt Antiqui, quod justitia est alienum bonum, quemadmodum dictum est prius : hoc enim de justitia politica intelligitur, quæ ad rempublicam semper refertur. Tamen merces quædam danda est principi : et illa non est per se, sed est honor et gloria : et quibus honor se gloria non sunt sufficientia ad mercedem, sed student utilitatibus propriis, isti fiunt tyranni, et cadunt a vera ratione principis. Hoc igitur est justum quod vocatur politicum.

CAPUT II.

De justo dominativo, paterno, et œconomico.

46 Justum herile et paternum non est idem politico justo, sed simile.

Dominativum autem justum quod habet dominus in servum, et similiter justum paternum quod pater habet in filiumfamilias a domo non separatum, non est idem cum his quæ determinavimus, sed similitudinem quamdam habet ad illa. Justitia enim simpliciter non convenit omni comparato ad ea quæ ipsus sunt simpliciter : quia inter personam et ea quæ personæ sunt, non est æqualitas. Possessio autem quæ servus est, et filiusfamilias qui quamdiu pollicon est, non separatur a diligentia patris. Quod sonat *pollicon*, est quemadmodum pars quædam possidentis vel patris. Pars autem, dico, potestativa, secundum quod œconomica quædam potentia perfecta est, cujus pars scientia utendi servis et filiis est ad domus constitutionem et abundantiam. Nocens ergo servo vel filiofamilias, sibiipsi nocet. Seipsum autem nullus eligit nocere, quia hoc esset contra naturale desiderium. Propter quod injustitia non est hominis ad seipsum : ergo injustum et justum politicum, quod est simpliciter justum, homini ad seipsum non convenit : et per consequens relinquitur quod non convenit domino ad servum, nec patri ad filium. Jam enim ante dictum est, quod justum politicum in his erat, in quibus nata erat esse lex. Lex autem non est nisi inter eos quibus existit æqualitas conditionis ad principandum si eligantur in principes, vel aliqualiter essendum sub principe : et illi non sunt nisi qui uno respectu libertis ad principem respiciunt, et ordinationi legis ex voluntate et non ex necessitate consentiunt.

47. Mariti ad uxorem magis justum esse videtur, quam ad filios et possessiones.

Propter quod mariti ad uxorem justum magis est justum, hoc est, simile vere justo quam patris ad natos, vel domini ad servos qui possessio ejus sunt. Uxor enim ad paria judicatur in multis, quamvis regimen marito concedatur. Hoc autem etiam est œconomicum justum et ad constitutionem domus ordinatum : et ideo etiam hoc alterum est a justo politico propter uxoris ad maritum obligationem.

CAPUT III,

De justo politico et naturali.

48. Justum aliud naturale, aliud legale.

Politici autem justi in contrarium quidem duæ sunt species, quamvis plures sint modi. Una quidem species naturale justum : alia autem justum legale. *Naturale* autem dicimus, quod simpliciter naturale est, nullam legalis justi habens admixtionem. *Legale* autem, quod simpliciter legale

est, nihil habet admixtum. Naturale quidem justum est, quod ubique et apud omnes homines quantum ad sui principia in communi sigillatim accepta vel sumpta, eamdem habet potentiam ad obligandum, et quantum ad sui principia non consistit in videri vel non videri, sicut jus positivum quod positum est ex ratione utilitatis communis ex his quæ videbantur sapientibus et plebibus vel principibus, qui rempublicam pro tempore gubernant, et secundum casus emergentes ad utilitatem reipublicæ statuerunt quæ videbantur esse convenientia, vel ad boni communis promotionem, et ad mali exclusionem vel temperamentum. Et hoc est quod dicit Tullius in fine primæ *Rethoricæ* sic : « Naturæ jus est, quod non opinio genuit, sed innata quædam jus inseruit. » Hæc autem innata jus ex genere potest esse, et ex specie. Ex genere autem dupliciter, scilicet ex genere secundum se, vel genere secundum quod stat sub specie determinata. Sed si est ex genere secundum se : tunc non obligat per modum justi, eo quod justum æquale est : æquale autem secundum proportionem. Tale autem secundum rationem non potest esse. Animal enim genus secundum se sine ordine ad rationem acceptum, nihil rationis. Et idcirco ad quod obligat, per instinctum naturalem obligat et non per modum justi, et sicut dicitur de jure naturali esse conjunctio maris et fœminæ, liberorum procreatio, et vis illatæ repulsio. Omne enim aut pro sui esse pugnat conservando, et pro his quæ ad conservationem esse ordinantur, quæ tantum tria sunt, cibus scilicet, et nidus, et pullus : pro uxore enim generaliter pugnant animalia.

æ sunt d ure na urali ?

Naturale autem ex specie est, quod unicuique dictat ratio ex solis rationis principiis informata, et non ex his quæ inquisitione vel discussione inventa sunt. Et hoc modo dicit Tullius, quod » de jure naturali sunt religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, et veritas. » Ratio enim naturalis dictat deos esse verendos. Unde Tullius, « Religio est, quæ superioris cujusdam naturæ quam divinam vocant, curam cerimoniamque affert. » Et sic dicitur, quod jus poli jus naturale est : sed hoc non potest esse verum, nisi uno modo, scilicet quod jus poli dicatur quod ad polum colendum ex sola obligat ratione. Omnia enim quæ a diis dicta vel statuta sunt, de naturali justo esse non possunt : cum quædam eorum et supra rationem sunt, quædam autem præter rationem valde, quædam etiam contra rationem inveniuntur. Naturalis etiam ratio dictat parentes honorare. Unde Tullius, « Pietas est, per quam sanguine conjunctis, patriæ benevolis officium et diligens tribuitur cultus. » Locus enim qui pro patria ponitur, generationis principium est quemadmodum et pater. Natura etiam ad speciei conjunctos dictat amice et secundum retributiones vivere : quia homo secundum naturam civile animal est. Civilitas enim sine communicatione vicissitudinis stare non potest. Quam speciem justi Tullius vocat *gratiam*, quam sic diffinit, « Gratia est in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria et alterius remunerandi voluntas continetur. » Natura etiam dictat contrarium insurgens esse repellendum : et hoc etiam *vindicatio* vocatur. Unde Tullius, « Vindicatio est, per quam vis sive violentia et injuria, et omnino omne quod obscurum est, defendendo aut irascendo propulsatur. » Cum autem homo politicum animal sit, ratio hominis est de ordinatione urbanitatis, in qua quidam præstant, et quidam æquales sunt. In præstantibus autem divinius bonum est : et tale bonum respicit *observantiam*. Unde Tullius, « Observantia est, per quam homines aliqua dignitate ante-

cedentes cultu quodam et honore dignantur. » Ratio etiam naturalis de omni re dictat, quod unumquodque secundum quod est in veritate suæ naturæ, ita determinetur : et hoc justum vocatur *veritas*. Unde Tullius, « Veritas est, per quam immutata ea quæ sunt ac ante fuerunt aut futura sunt, dicuntur vel determinantur. »

Istæ ergo sunt sex species justi naturalis : vel ad auctorem naturæ, sicut prima species : vel ad ordinata ad naturam, sicut ultima : vel adjuncta in natura secundum lineam rectam vel transversalem acceptæ. Sed in natura dupliciter accipiuntur, scilicet secundum conjuncta in esse, vel conjuncta in specie. Adjuncta enim secundum esse, pietas est. Conjuncta autem in specie, dupliciter conjuncta sunt, scilicet secundum se, et secundum ordinem humani boni. Adjuncta secundum se, gratia est : adjuncta secundum ordinem humani boni, observantia est. Et omnes istæ quinque species sunt ad bonum. Contra malum autem in omnibus his vindicatio est.

Cum ergo dicitur quod justum naturale verum habet eamdem potentiam, hoc intelligendum est quantum ad prima principia justi naturalis, et non quantum ad ea quæ per studium vel discussionem ex talibus emergentibus eliciuntur. Hoc enim consuetudinis jus est, et non naturæ. Unde Tullius, « Consuetudinis justitia est : quod aut leviter attractum a natura, et majus fecit usus, ut religionem quæ multis institutis modo differt apud diversos, aut pietatem, aut quæcumque eorum quæ prædicta sunt. » Hæc enim a natura profecta videmus crevisse, et variata esse per consuetudinem et responsa sapientium et statuta principum. Propter quod etiam in morem profecta sunt, vel vetustate, vel vulgi approbatione, aut per pactum, aut par, aut judicatum. Cum tamen prima principia apud omnes ejusdem sint potentiæ. Æqualiter enim omnibus dictat ratio deos verendos, parentes honorandos, socialiter vivendum cum æqualibus, melioribus meliorem cultum impendendum, unumquodque sicut se habet esse determinandum, et contrarium esse repellendum.

Consuetudinis autem jus in videri et non videri sive opinari consistit, et tribus innititur, pacto scilicet, pari, et judicato. Pactum autem ad voluntatem communicantium refertur : par vero ad rei sive negotii æquale, judicatum autem ad statutum. Unde Tullius, « Pactum est, quod inter aliquos convenit. Par autem, quod in omnes æquabile est : (æquabile autem dicit secundum proportiones superius inductas). Judicatum autem, quod alicujus vel aliquorum sententiis jam constitutum est. »

Sicut autem diximus modo in communi de justo naturali, ita dicimus de omnibus partibus ejus. Deum enim unum esse propter religionem de justo naturali est. Non esse perjurandum, vel non esse falsum testimonium dicendum, de justo naturali est propter veritatem. Parentes autem honorandos de justo naturali est propter pietatem. Non esse mœchandum vel furandum vel occidendum, de justo naturali est propter gratiam. Et sic in omnibus facile est videre : quia sicut divinius dicit Basilius, « Omnia principia naturalis juris in naturali judicatorio rationis descripta sunt. » Non aliter homo honesti esset particeps, nisi principia honesti essent in ipso per naturam : sicut nec scientiæ particeps esset, si principia scibilium non essent in ipso, ut probat Aristoteles. Natura enim nihil facit ad aliquem actum, nisi omnia principia quæ sunt ad illum actum et instrumenta conferat : aliter enim vanum sive frustra et deficere in necessariis esset in natura, quod secundum Peripateticos absurdum est.

[illegible]um na[illegible]e apud [illegible]es ha[illegible] eamdem [illegible]ntiam.

Sic ergo intelligitur, quod justum naturale ubique eamdem habet potentiam, et quod non consistit in videri vel non videri. Potentiam autem dicimus, primam inclinationem ex natura rationali, et non illam quæ accipitur in effectu. Quamvis enim apud Trivallos pium sit interficere parentes, tamen hoc non dictat natura de parente secundum quod parens est : sed ad hoc mala consuetudo provexit ex ratione male arguens, scilicet quod magis pium sit parentem miserum miseriam cito finire, quam in miseria diu vivere. Unde etiam apud abutentes jure naturali prima principia ejusdem potentiæ sunt, cujus sunt apud bene utentes. Et ideo imperfectum est dictum Eustratii et Michaelis Ephesii, qui dicunt justum naturale non esse ejusdem potentiæ, nisi apud bene utentes ipso secundum naturam. Apud bestialiter autem viventes, nullam dicunt esse potentiam justi naturalis. Homo enim quamdiu homo est, principiis humanis non destituitur.

Legale autem justum quod pure legale est et simpliciter, est illud quod ex principio secundum se acceptum, nihil differt utrum sit vel aliter fiat, ita scilicet quod sic faciens nec laudatur nec vituperatur, et aliter faciens similiter. Quando autem ponitur per institutionem principis vel plebis, multum differt propter institutionem : sic enim faciens ut institutum est, præmiatur : aliter autem faciens, punitur. Verbi gratia, sicut est mina redimi captivos, et non amplius, hoc in bello Atheniensium et Lacedæmoniorum ad invicem pari consensu utrorumque statutum est : unde post bellum Lacedæmonii ad Athenas miserunt Metellum et Endicum et Philoloculum legatos, qui captivos mina redemerunt et ultra non dederunt, sicut refert Androchion historiographus : et sicut est capram sacrificare et non duas oves : et generaliter loquendo quæcumque in singularibus operationibus sola lege ponuntur : et quia institutione sola potentiam habent obligandi, sicut verbi gratia, quod apud Amphipolim institutum est Brasidæ sacrificare, quæ ante inter deos non habebat venerationem : et sicut sunt sententialia, quæ propter hoc solum habent vigorem, quia per sententiam judicis determinata sunt. Hæc autem ideo legalia dicuntur, quia ex natura nullam habent potentiam et omnem accipiunt ex lege, secundum quod Tullius dicit de lege, quod « legis jus est, quod in eo scripto quod populo expositum est ut observet, continetur. » Sic enim legale jus valde stricte sumitur, pro eo scilicet quod nullum nisi ex lege habet vigorem.

Ex his patet quod consuetudinis medium est inter legale et naturale, scilicet quod a natura profectum, lege sancitum est, secundum quod lex large sumitur sic diffinita, « Lex est jus scriptum præcipiens honestum, prohibens contrarium. » Sive enim scriptum sit in natura, sive in determinatione construentium, sive in approbatione consuetudinis secundum aliquem modum legis habet approbationem.

CAPUT IV.

De errore quorumdam qui justum naturale non unius apud omnes determinant.

Quibusdam autem videtur quod omnia justa sint legalia, et nullam nisi ex institutione vim habentia. De naturalibus enim dicunt, quod omne naturale immo- 49.

[illegible] justa le[illegible] [illegible] stant.

bile sit, et quod ubique habeant eamdem potentiam, quemadmodum ignis et hic et in Persis ardet secundum ustivam potentiam quæ est in ipso. Sed justa non dicunt esse naturalia : eo quod omnia justa mota esse conspiciunt, et (sicut dicimus in primo hujus scientiæ libro) tantam habent diversitatem et errorem, quod lege posita esse videntur et non natura. Hi tamen decepti sunt. Non enim sic se habet : sed potius quodammodo naturalia immutabilia sunt, scilicet quantum ad prima principia quibus homo ad bonum et ad verum ordinatur : hæc enim humanitati inscripta sunt, et non mutantur. Usus autem horum relatus ad operationes, in multas variatur consuetudines et institutiones. Unde quamvis apud deos omne justum nequaquam aliter se habeat, eo quod nihil diis mutabile est : apud nos autem natura ens aliquo modo mutabile est, quia omne quod in natura humana est, mutabile est : et quamvis hoc sit, tamen humanorum justorum aliquod est naturale, aliquod non naturale.

50.

An justum naturale et legale similiter mobilia sunt?

Inter ea autem quæ natura sunt, quale sit illud justum quod cum natura sit, convenit tamen aliter se habere : et quale sit illud justum quod non natura est, sed est legale : et compositio quædam quæ convenit inter homines quod etiam mobile est contingens aliter se habere : et utrum ambo ista similiter mobilia sint, manifestum ex præinductis est.

51.

Justo naturali mobili, eadem quæ ad cætera quæ immutabilia sunt, diffinitio est accommodanda.

Et in aliis quæ præinduci possunt, eadem congruet determinatio. In membris enim animalium, quamvis una positio naturalis sit, tamen natura in diversitate materiæ operans, aliquando variat ordinem. Quamvis enim omne animal ex dextro et sinistro componatur, tamen in animalibus inveniuntur ambo dextra : et quamvis hepar in dextro sit et splen in sinistro, tamen conversus modus sæpe invenitur. Et hujus causa est, quia tanta fuit inæqualitas materiæ, quod natura ordinem debitum adhibere non potuit : et ne totum per confusionem perderetur, fecit quod potuit, aliquod malum tolerans : et sic provehens materiam ad proximum quod potuit, duxit naturæ ordinem. Quod in omnibus urbanitatibus oportet observari : quia quæcumque de numero sunt inventa secundum compositionem quæ est inter homines, et secundum id quod confert reipublicæ, illa similia sunt mensuris. Mensuris autem diversa similiter mensurari non possunt : eo quod una mensura non uno modo potest eis applicari, sicut in curvis et rectis et in nodosis et planis : cum tamen hoc necesse sit ad unam mensuram referri. Sic non est ubique æqualis vini et frumenti mensura : sed ubi hæc abundant et venduntur pro copia, minor mensura datur : ubi autem ista venduntur et emuntur pro necessitate, et ubi abundant minus, ibi eodem pretio minor mensura venditur quo major in loco copiæ emebatur. Sic etiam naturalia justa pro diversitate cohabitantium necesse est variari. Hominum enim tanta diversitas est, quod ad unum ordinem justi naturalis quem in usu in omni opere suo participet, reduci non potest. Non tamen propter hoc a regimine abstinendum : quia si non potest reduci in ordinem primum et principalem, reducitur tamen ad aliquem qui circa primum est, et ad primum habet respectum.

Similiter et illa justa quæ non naturalia sunt, sed humana, vel legalia, non eadem ubique sunt : quia neque una et eadem urbanitas est apud omnes. Sed hoc verum est, quod illa omnium quæ urbanitatum secundum naturam optima est, una sola est et ubique, ad quam omnes aliæ habent respectum : illam tamen observatam fuisse in communitate in toto sine omnis naturalis justi variatione non memini me legisse, nisi primo apud Zebadæos et secundo apud Bragmanos. Unde Didymus Bragmanorum rex

Lex Z[…]dæoru[…] Bragm[…]run[…]

leges edidit. Unam quidem, mulieres non uti decore quem natura negavit. Aliam autem, non ædificandas domus esse : eo quod antra dum vivunt perficiunt hospitium, et dum moriuntur, in sepulcrum. Tertiam, non esse venandum : quia cui natura fugam dedit, dum fugit, non est insequendum. Et alias multas tales quæ in libro Didymi quem Alexandro scripsit, continentur.

52 Justorum autem et legalium omnium, sive naturalia sint, sive legalia, sive consuetudinalia unumquodque sic se habet ut universale ad particularia. Universale enim in multis et de multis est secundum rationem non variatum, et sic est de multis : et cum multa sint in quibus est, magnam et multimodam secundum esse habet variationem. Per omnem eumdem modum est in his quæ justa sunt, quæ sunt mensura operum nostrorum. Operata enim ab hominibus valde multa et differentia sunt. Justorum autem sive naturalium sive legalium quod mensura operatum est, unumquodque est unum secundum se et rationem. Sic enim mensurando universale est, et de multis secundum quod ponitur in usu, non omnia sibi æqualiter applicabilia invenit : et ideo in usu necesse est variari, quia sic non de multis, sed in multis est.

mquod- justo- n tam alium n natu- um et suetudi- ium se ibet ut versale singula- ria.

CAPUT V.

De differentia justi et justificationis, injusti et injustificationis.

Quia vero secundum prædicta usus justi et justum differunt sicut universale secundum se acceptum, et universale in particularibus diffusum. Secundum se quidem dicitur justum : in operibus autem diffusum dicitur justificatio : ideo cum modis justi de justificatione et modis justificationis est determinandum. Differt enim injustificatio et injustum, et justificatio et justum. Injustum quidem enim est natura vel ordine determinatum per privationem : in materiali quidem natura in consuetudinali vel legali ordine ordinantis quo privatur. Idem autem hoc injustum quando operatum est sive in opere positum, injustificatio est et vocatur. Ante autem quam operatum sit, quando in se accipitur ut naturali ratione determinatum vel ordine instituentis sancitum, nequaquam injustificatio est, sed injustum tantum, ut universale se habens ad omnes suæ speciei justificationes. Similiter autem etiam se habent justificatio et justum ad invicem. Justum autem hoc in opere quod justificatio est, communi quidem nomine ut in pluribus apud Græcos vocatur δικαιοπράγημα : δίκαιον enim *justum* est, et πράγμα *operatio*. Tamen injustificatio et justificatio dupliciter est. Est enim quædam injustificatio optima et ad proprium officium politici 53.

Justum et justificatio, injustum et injustificatio differunt.

pertinens : et hæc est quæ est directio injustificationis et justificationis : et hoc est quando princeps increpando aggreditur pravos et in justificando eos culpat injustos esse, et sic injustificationem quam fecerunt, dirigit ad justificationem quæ justi operatio vocatur. Quales autem species et quot et circa quæ justa vel injusta existentes justificatio hæc vel injustificatio habeat, posterius est intendendum in hoc eodem opere, postquam de ipsius justificationis et injustificationis natura determinavimus.

54. Tunc quis justum aut injustum agit, cum ea volens agit : quando autem invitus, tunc neque justum, neque injustum agit.

Nunc autem attendendum, quod cum justa aut injusta sint accepta, ut dictum est, ut universalia, injustum tamen non facit et justum, nisi quando volens quis ipsa operatur : eo quod justitia et omnis virtus totum bene habet in voluntate, sicut in secundo determinatum. Quando autem nolens operatur, proprie loquendo neque injustum facit, neque justum operatur, nisi forte secundum accidens : quia scilicet fit ab eo quod injustum vel justum est, quamvis sua non fiat voluntate. Injustificatio enim quæ non est objurgatio principis, sed injusti operatio : similiter et justificatio quæ Græce δικαιοπράγημα vocatur, determinatur et diffinitur voluntario et involuntario. Cujus signum est, quia quando in tali injustificatione quod factum est, voluntarium est, vituperatur : tunc etiam injustificatio est et proprie nominatur. Propter quod in operibus humanis aliquid quidem injustum erit : injustificatio autem nequaquam erit si non adsit ei quod voluntarium sit. Dico autem *voluntarium* quidem, quemadmodum prius in tertio hujus scientiæ libro a nobis determinatum est : et hoc est utique quod aliquis operatur aliquid eorum cujus principium est in ipso, sciens et non ignorans singularia in quibus est actus. Verbi gratia, quando neque ignorat quem sive personam circa quam operatur, neque ignorat quo sicut instrumento operatur, neque ignorat cujus gratia operatur : puta quem percutit, et quo, quia rotundato, vel lanceato : et cujus gratia, scilicet ut sanet vel interficiat : et quando unumquodque horum sit, et vult per se et non secundum accidens. Unde etiam id quod vi fit, injustum est, sed non est injustificatio. Quemadmodum si quis violenter apprehendens manum alicujus, eadem manu percutit alium. Quamvis enim in justo cujus manus est, sit principium movendi manum, non tamen in ipso est retrahere manum apprehensam : et ideo talis percussio non sibi imputatur ad injustificationem. Et sic est in voluntariis per ignorantiam. In his casu aliquando contingit eum qui percussus est, patrem esse percutientis : et percutiens quando percussit, scivit hominem esse vel præsentium aliquem, sed patrem nescivit esse : et ideo pater involuntarie percussus est : et non imputatur percutienti quando percutiendo licitæ rei operam dedit : unde tale etiam injustum est, sed injustificatio non est. Similiter autem determinandum est in aliis circumstantiis quæ sunt quando, ubi, quomodo, cujus gratia, et in tota operatione.

55. Quod i[...]ratur, non igno[...]tur quid non e[...] autem potest facientis vi fit, a[...] involunt[...] sunt.

Ignoratum enim in circumstantiis, vel non ignoratum in his quæ violenter fiunt, quorum principium non est in operante, involuntaria sunt ambo. Quando autem dicimus in violentis in nobis non esse principium, intelligimus quod non sint in nobis secundum electionem voluntatis, secundum quam nos domini sumus nostrarum operationum. Si enim in nobis sint sicut in natura et non in electione, non dicetur esse voluntarium.

Multa enim sunt in potestate naturæ existentium, quæ scientes operamur et patimur, quorum nullum neque voluntarium, neque involuntarium est : puta senescere, cibos digerere, infirmari, vel mori.

56. Per se enim et secundum accidens secundum unam similitudinem est tam in injustis quam in justis. Etenim cum justum sit pignus reddere redemptum, tamen qui pignus reddit nolens propter timorem ne puniatur, neque justa operari per se, neque δικαιοπραγής dicendus : et si dicitur, erit secundum accidens.

ta scien- agimus atimur, jorum ullum ite agi- us aut timur.

57. Similiter autem et ex opposito qui coactus et nolens pignus non reddit, secundum accidens dicendus est injusta facere et injusta operari, et non per se.

n justa n injus- er acci- is facta iriuntur.

58. Voluntariorum autem quæ secundum largam voluntarii rationem accipiuntur, quædam præeligentes operamur, quæ etiam simpliciter voluntaria sunt : quædam autem operamur non præeligentes. Præeligentes quidem operamur, quæcumque præconsiliantes operamur, ita quod ratio omnia ea quæ circa opus sunt, consideret, ordinet, et determinet ad electionem. Non præeligentes autem operamur, quæcumque non præconsiliantes operamur, sed ex impetu passionis alicujus impellimur in ipsa, sicut amor heroas, et passio timoris, vel tristitiæ, vel famæ ad multa impellit quæ non fiunt ex consilio rationis. Et secundum ista modi justi et injusti, justificationis et injustificationis determinantur.

um quæ nte agi- s, alia m elec- ne, alia ie elec- one agi- nus.

CAPUT VI.

De modis justi et injusti, et justificationis et injustificationis.

Quia autem ante de modis hujus justi et injusti paucum dicere præmisimus, nunc aggredi opportunum est. Cum enim tria sint in genere nocumenta justitiæ quæ in commutationibus est, oportet nos in genere primum dicere de illis. Voluntarium enim dividitur in id quod secundum electionem factum est, et id quod sine electione factum est. Involuntarium etiam dividitur in ignoratum et paralogum. Ignoratum enim non semper inopinatum ut evenire non possit : et hoc simpliciter ignoratum est. Aliquando etiam inopinatum est, quod nunquam eveniat : et tunc vocatur *paralogum*, hoc est, inexspectatum et inopinatum, et ex natura negotii non creditum unquam posse evenire. Tria ergo sunt, impræconsiliatum, ignoratum, et paralogum, quæ in hoc nocumenta justitiæ sunt et dicuntur : quia quando in opere sunt, rationem justitiæ et justi et justificationis diminuunt, et similiter per oppositum diminuunt ratione injustitiæ et injusti et injustificationis. Quamvis autem sic tria in genere sint, tamen speciales eorum differentiæ et modos considerando plura erunt. 59.

Nocumentum triplex in commutationibus : hoc ignorantia, hoc sponte sed sine electione, illud sponte et cum electione.

Involuntariorum enim per nos factorum quædam sunt per violentiam, quædam autem per ignorantiam. Et facta per

violentiam, nocumentum faciunt ad justitiam : quia quod per violentiam fit, justum vel injustum quidem esse potest, justificatio autem vel injustificatio dici non potest. Quæ autem ex ignorantia involuntaria sunt, quædam quidem facimus ignorantes et per ignorantiam, quædam autem ignorantes, per ignorantiam autem non. Et Michael quidem Ephesius dicit, quod ignorans facit qui universale ignorat, sicut qui furtum ignorat esse malum, vel mœchiam, vel deos non esse verendos, vel parentes non esse honorandos, vel ad aliud quodcumque eorum justorum de quibus supra diximus, quod natura vel ordine instituentis determinata sunt, et ad opera nostra se habet, sicut universale ad particulare : quæ ignorantia quamvis neminem excuset, tamen aliquod nocumentum fert ad rationem justitiæ : quia sic factum non veræ justificationis habet nomen. Quæ autem per ignorantiam fiunt, his ignorantia causa operis est. Opus enim facit qnod ignorat, quod nullo modo faceret si non ignoraret : et sic ignorantia causa est : quia posita ea ponitur opus, et destructa ea destruitur. Per ignorantiam ergo factorum quædam sunt, quorum totum principium est in nobis : quædam autem, quorum aliquid est extra. Ea vero quorum aliquid est extra, talia sunt, quorum quidem principium operis est in nobis non conscientibus singularia in quibus est actus, sed eventus circa opus non est in nobis : sicut si gladium teneam ad aspiciendum vel emendum, operam rei licitæ dans, alius autem ex impetu vel casu irruat in gladium et perfodiatur : tunc enim injustum est quod fit, sed tamen peccati propriam non habet rationem, sed infortunii.

Eorum autem quæ in toto sunt in nobis et fiunt per ignorantiam, duo sunt modi. Quædam enim omni cautela adhibita nullo modo sunt exspectata, et tamen eveniunt. Quædam autem non tantam habent cautelam, ut opinari possit quod nullo modo eveniant. Exemplum primi est in eo qui exercitando projicit sagittas in loco solitario, ubi nunquam consuevit aliquis ambulare : et ex inopinato apparet qui interficitur vel vulneratur : et talia vocantur *paraloga*, hoc est, ex inopinato vel inexspectato evenientia. In quibus autem tanta diligentia non est, ut evenire non possint, et tamen fiunt per ignorantiam singularium in quibus est actus, per ignorantiam facta dicuntur, et justificationis vel injustificationis non habent rationem, quamvis justa vel injusta sint.

Adhuc autem eorum quorum principium est in nobis, quæ nec ignorantes nec per ignorantiam facimus, quædam facimus præconsiliantes, quædam non præconsiliantes. In quibusdam autem passionis impetus ad consilium pervenire non permittit. Et quæ quidem injusta præconsiliantes facimus, malitiæ dicuntur : et justa quæ sic facimus, virtutis nomen habent. Quæ autem ex passionis vel necessitatis impetu non præconsiliantes, peccaminis vel peccati nomen habent, sed non malitiæ : eo quod hæc ex studio facta non sunt. Electio enim principium operis est : quia, sicut in secundo diximus, in operibus nostris attenduntur hæc : primum quidem si sit sciens, deinde si eligens et eligens propter hoc. Adhuc autem eorum quæ præ electione fiunt, duo sunt modi : quædam enim simpliciter peccata sunt et malitiæ : quædam autem cum injuria sunt proximi : et hæc quia cum studio et insidis fiunt, insidiæ vocantur, et circa illa sunt injustificationes.

Sunt ergo ista, violentum, ignoratum, infortunium, paralogicum, peccatum, malitiæ, et insidiæ, in quibus omnis modus accipitur injustificationis et justificationis. Sicut igitur diximus cum tria sint nocumenta justorum quæ in communicationibus sunt, illa quidem quæ non per violentiam, sed cum ignorantia sunt et per ignorantiam facta, peccata sunt : et tunc per ignorantiam fieri dicuntur, quando neque circa quæ operatus est, neque

factum quod fecit, neque quo, scilicet instrumento, neque cujus gratia existimavit, hoc fecit quod operatus est. Aut enim percutiens non vulnerare intendit, et tamen vulnerat : vel non intendit hoc facere quod facit : putabat enim parum abscindere, et forte membrum abscidit : vel non putavit hunc esse patrem quem occidit scilicet, vel filium : vel non putavit hujus gratia facere, sed accidit finem sui operis esse quem non intendit. Puta chirurgus ferrum apponens pungere intendit et apostema aperire, et graviter vulnerat, quod non intendit. Et similiter dicimus si ignorat quem, vel si non intendit ut fecit : remisse enim intendens, vehementer factum accidit. Quandoquidem igitur paralogice nocumentum fit per ignorantiam, a quibusdam infortunium vocatur, large sumpto nomine infortunii. Quando autem non paralogice fit, nec per ignorantiam, et fit sine malitia : tunc vocatur peccatum. Sic enim operans peccat, eo quod in seipso habet principium operis quod est causa : facit enim sciens et volens, sed non præconsilians. Ille autem cujus principium secundum aliquid est extra quod prævideri non potest, infortunat et non proprie peccat : quamvis Theophrastus infortunia in justis nolit esse supposita.

60. [...]um sponte sed sine electione aliquis [...]lium lædit, [in]justificatio est.

Quando autem sciens quod operatur, non præconsilians autem hoc, injustificatio vocatur. Verbi gratia, quicumque propter iram et alias quascumque passiones necessarias sive naturales accidunt hominibus : hæc enim quia nocent et a nocentibus et peccantibus fiunt : qui quidem faciunt ea, et injustum faciunt, et injustificationes sunt quæ faciunt.

61. [T]amen non dicitur injustus aut pravus.

Et tamen ipsi injusti non sunt proprie loquendo neque mali propter ea quæ faciunt : quia nocumentum quod inferunt, non propter malitiam faciunt, sed propter passionem. Naturales autem passiones vocamus quæcumque ex sensibilibus illatæ in diversos affectus alterant animam, ut timor, spes, gaudium, tristitia, amor, misericordia, et confidentia, et cæteræ hujusmodi. Necessarias autem dicimus, quæ in ipsa hominis natura habent originem sine quibus natura hominis esse non potest : et ideo ad diversa compellunt, sicut fames, sitis, nuditas, et infirmitas, et cæteræ hujusmodi, quæ multos facere compellunt, quæ non faciunt electione : cum tamen scientes et volentes faciant. Quando autem ex electione facit injusta et mala, tunc injustus et malus est.

Propter quod optime dictum est, quod ea quæ ex passione iræ fiunt, non ex providentia fieri judicantur, sed ex passione. Non enim incipit ut quieto corde providere possit, qui in ira aliquid facit, sed potius jam detentus et præventus ex impetu facit quod facit, et non ex provisione : sed ille qui ad iram provocat non provocatus, incipit, et providere potest : et ideo ex insidiis facit quod facit. 62. Quæ per iram fiunt, non judicantur ex providentia fieri.

CAPUT VII.

De differentia eorum quæ secundum tales modos fiunt justificationum.

His tamen adhuc et alia dubitatio est, in his quæ fiunt per iram si in judicium deducantur, non dubitatur de fieri vel non fieri, sed potius de justo vel injusto.

Accusatus enim qui per iram percussit, non negat se percussisse, sed negat se injuste percussisse : eo quod provocatus vel lacessitus percussit. Juste autem se percussisse allegat, qui provocatione percuti meruit. Ira enim injustitia quidem est, sed immanifesta : quia aliquam rationem justi habere videtur. Non enim est in ira quemadmodum in commutationibus quæ non nisi ex præelectione et consiliatione fieri possunt. Si enim in judicium deducantur, non de justo, sed de fieri dubitatur, uno dicente quod dederit pretium, altero autem negante quod receperit : propter quod alterum horum est necesse malum esse et injustum, quicumque scilicet per insidias quidem affirmat quod non fecit, vel negat quod fecit, nisi per oblivionem forte hoc acciderit, scilicet quod vel dans oblitus est se accepisse. Sed in factis per iram si ad judicium deducuntur, semper de re facta confitentur : sed qualiter justum vel injustum est, dubitatur.

63. Qui sponte ex electione lædit, injustum facit et injustus est.

Qui autem insidiatus præconsilians et præeligens, non ignorat de justo et injusto : et ideo ille qui in commutationibus læditur, injustum pati existimat : qui autem in ira, non semper putatur pati injustum. Si enim ex electione noceat, injustum procul dubio facit : et secundum has et tales injustificationes injustum faciens, pro certo injustus est, cum præter proportionale sit et præter æquale quod facit. Similiter autem est in opposito : quia ille pro certo justus est, qui præeligens justum operatur : si solum volens, non autem præeligens operetur, et justificat, sed non proprie propter hoc justus est : eo quod propter aliquam aliam causam et non propter justitiæ electionem justitiam est operatus. Electiones ex habitibus attenduntur, sicut sæpius dictum est. Hæc autem differentia in omnibus justis et injustis est quæ dicta sunt. In omnibus enim violentis et ignoratis quocumque modo non de fieri dubitant, sed de justo vel injusto.

Ex his autem quæ dicta sunt, facile est 64
elicere quod involuntariorum quædam venialia sunt. *Venialia* autem dicimus quæcumque ignoscentia vel venia digna sunt, sicut quæcumque non solum ignorantes, sed etiam propter ignorantiam facta sunt. Quæcumque autem non propter ignorantiam facta sunt, sed faciunt ea ignorantes quidem propter passionem aliquam quæ nec naturalis nec humana sive necessaria, non venialia sunt, sicut quæ propter levem iram fiunt, vel propter levem amorem, vel aliam levem passionem. Veniam non meruit qui non ex insidiis, sed ex delectatione se interfecisse dixit. Delectabatur enim ut videret eos palpitantes in morte.

Volunta... rum q... dam s... digna v... quæd... non

CAPUT VIII.

Utrum aliquis volens injustum patitur ?

65.

Dubium ... n.um. volenti ... possit i... ria ?

Dubitabit autem aliquis, si jam sufficienter determinatum est de injustum pati et injustum facere per determinationem modorum qui inducti sunt. Sufficienter quidem determinatum est quantum ad veritatem et justi et injusti et naturam et modum. Sed quia oportet etiam positionibus aliorum respondere et manifestare in quo verum et non verum dicunt, oportet adhuc quærere, si aliquis

volens injustum patitur. Primum quidem igitur si verum est, quemadmodum Euripides poeta dixit, quamvis inconvenienter dixerit de facto valde inconvenienti. Dixit enim, « Matrem meam occidi, inconveniens factum non negans, sed de fieri contendens, qui brevis sermo est, sed longæ disputationis. » Aut enim occidit volens volentem occidi matrem, aut nolens sive non volens occidit non volentem occidi, sed ex ignorantia factum est. Ex hoc enim quæritur, utrum, sicut verum est, semper contingat injustum pati volentem vel non, sed nolentem injustum contingat pati vel non, sed omne injustum pati involuntarium sit, quemadmodum in opposito quod est injustum facere, omne injustum facere voluntarium est? Et quæritur iterum quæstione logica, utrum omne injustum pati sit voluntarium vel non voluntarium, quemadmodum injustum facere omne secundum voluntarium est?

66. Consequi enim videtur si quatuor contraria ponantur, scilicet voluntarium et involuntarium, injustum facere et injustum pati, si alterum contrariorum sequitur ad alterum, et reliquum sequitur ad reliquum. Congregare enim et disgregare opposita sunt, calidum et frigidum opposita : et si hæc referantur ad naturales potentias, sequeretur necessario quod si frigidi est congregare, calidi erit disgregare : et idem est de albo et nigro si referantur ad visus congregationem et disgregationem. Videtur ergo et hoc sequi, quod si injustum pati et injustum facere opposita sunt, et voluntarium et involuntarium, et omne injustum facere est voluntarium, videtur omne injustum pati esse involuntarium. Et ideo quæritur, utrum sic se habeat sicut dictum est, vel aliquod injustum facere sit voluntarium, aliquod autem involuntarium? Et similiter de injustum pati, utrum omne injustum pati involuntarium sit, an aliquod involuntarium, aliquod voluntarium? Rationabiliter enim ad quamlibet partium istius divisionis opponitur. Constat enim quod omne justum et injustum operari voluntarium est. Rationabile est ergo, quod secundum utrumque oppositorum, scilicet quod injustum pati opponatur ad operari : et sic et injustum pati et justum pati, vel omne voluntarium vel omne involuntarium esse videtur. Si enim operari justum et injustum, semper voluntarium est : justum autem pati et injustum pati, ad operari opponitur : et operari voluntarium est : secundum dictam consequentiam sequeretur, quod pati justum vel injustum omne involuntarium sit. Si autem operari involuntarium, sequitur quod omne pati involuntarium sit. Inconveniens autem utique videtur, etiam in eo quod injustum est pati, si omne pati justum dicatur voluntarium : quidam enim justum patiuntur non volentes. Verbi gratia in pleonexia injuriam facit qui plus accipit : et cnm pleonectis a judice dirigitur ut restituat quod plus accepit, pro certo a judice justum patitur : et tamen non volens hoc patitur : justum ergo patitur non volens.

. omnes
nte pa-
ur jus-
, quanto
us in-
stum.

Et ideo circa hoc iterum dubitare potest aliquis, utrum omnis qui injustum passus est et injustum patitur per se, in quantum scilicet injustum est, vel quemadmodum sicut est in operari, ita est in pati? 67.

Dubium secundum, an ut in agendo injustum ita sit in patiendo ?

In operari enim est injustum operari per accidens et per se : et ita videtur quod injustum pati sit per se et per accidens, ita scilicet quod utrisque justis comparatis et passis transmutatur justum per se et per accidens. Similiter autem manifestum est, quoniam in injustis operatis vel passis ad per se et per accidens transumptio est. Non enim idem est semper injusta operari et injustum facere : contingit enim injusta operari ignoran- 68.

Justa et injusta et agendo et patiendo consimiliter se se habent [illegible]

ter : et tunc non injustificat : ergo nec injusta operatur, quod injustificari, injusta operari est. Similiter autem non semper idem est injusta pati ei quod injustum pati. Injustum autem patitur aliquis non ex electione justi, sed ex passione aliqua alia : et tunc non injusta patitur, sed concupiscentiæ deservientia patitur. Similiter si volens aliquis injustum patitur, non injusta patitur : non enim injustum est, quod aliquis patiatur quæ eligit ex voluntate. Similiter autem est et in eo quod est operari injusta et pati injusta. Hæc enim opponuntur, et non est possibile quod aliquis injustum patiatur nisi sit aliquis qui injustum faciat a quo patiatur. Et per oppositum possibile non est, quod aliquis justum patiatur nisi aliquis alius justum operetur a quo juste patitur.

Et cum juste operetur volens, tunc quæritur utrum ille justum patiatur volens vel nolens ? Ad hoc autem quidam solvunt per instantiam dicentes, quod si injustum facere simpliciter est quando aliquis volens nocet alteri. Volens autem non nocet nisi noceat sciens circumstantias in quibus est actus, et quem scilicet et quo, et ut, et cujus gratia. Incontinens autem quando effluenter dat meretrici quæ habet, volens nocet ipse sibiipsi. Incontinens ergo volens utique injustum patitur a seipso. Aliquis igitur injustum patitur volens. Contingit ulterius ex ista ratione, quod idem ipse sibi injustum facit.

69. **Dubium tertium, an contingat eumdem sibiipsi injustum facere ?**

Hic autem est etiam unum aliquod dubitatorum, si scilicet contingit eumdem sibiipsi injustum facere. Adhuc autem si quis propter incontinentiam volens patitur injustum ab alio volente lædere ipsum, sicut leccator frequenter injustum patitur volens a meretrice lædente ipsum in damnis. Patitur enim et sciens et prudens et libens. Videtur utique, quod erit volentem aliquem injustum pati, sicut est volentem injustum aliquem facere : vel forte non erit diffinitio quæ data est de injustum facere et de injustum pati. Diffinita enim sunt hæc in antehabitis, quod injustum facere plus est in lucro et minus in damno habere : injustum autem pati modo minus habere in lucro et plus in damno. Et dictum est in antehabitis, quod ex hoc surgunt contentiones et querelæ, quod injuriam passus non ex voluntate habet minus, sed injuriam faciens ex voluntate habet plus. Si enim nihil amplius ad has diffinitiones addatur, videbitur incontinens volens sibiipsi injustum facere, et volens a seipso et ab altero injustum pati.

7[illegible] **Injur[illegible] facer[illegible] est ta[illegible] aliq[illegible] læder[illegible] adder[illegible] est, p[illegible] illius læditu[illegible] lunta[illegible]**

Propter quod addi oportet ad diffinitiones istas, scilicet quod nocens sive injuriam faciens vocatur nocens, quando nocere intendit : et hoc est quando est sciens quando cui nocet, et quo opere vel instrumento nocet, ut, hoc est, quo modo nocet, et in cæteris circumstantiis similiter : et quod nocumentum hoc præter voluntatem sit ejus cui nocet : non enim nocere videtur quod secundum voluntatem est. Contingit enim quod aliquis læditur volens et injusta patitur volens, sicut dictum est de incontinente : sed hæc sunt injusta materialiter, hoc est, quædam res quæ injustæ sunt : et his omnibus salvis et veris existentibus, tamen verum est quod nullus volens injustum patitur, quia non eligit injustum pati secundum quod injustum est : voluntas enim fine determinatur. Nullus enim neque continens neque alius pati vult quod injustum est : sed incontinens aliquando operatur præter voluntatem ex passione. Nullus enim penitus vult vel velle potest quod non existimavit sibi esse studiosum et utile et delectabile et bonum. Incontinens autem passione victus contra rationem sæpe operatur, quod existimat secundum rationem non oportet operari : et tunc operatur quod est injustum, et patitur quod injustum est, sed non operatur et patitur ut injustum, sed potius ut his quæ concupiscit adjunctum :

et quia hoc eligit hic cum patitur, non est injustum. Et hoc probatur per Homerum dicentem, quia quæ quis dat volens, non est injustum ut damnum patiatur : quia qui antecedens vult vel eligit sciens et prudens, necesse est quod consequens ad illud velit et eligat. Glaucus enim quando Diomedi dedit aurea pro æreis concupiscentia victus : et quando centum boves dedit pro novem bobus ut magis in amorem suum Diomedem deduceret, non injustum passus est : quia ex voluntate dedit et in ipso erat dare vel non dare.

71. Ut aliquis injuriam atiatur, non est in potestate ipsius situm

Non enim aliquis dicitur pati injuriam, eo quod sibi fit secundum voluntatem, sed potius in hoc videtur sibi fieri beneficium et lucrum : id autem quod est injustum pati idem est quod injuriam pati : injuria autem contraria voluntati est. Injuriæ ergo quam patitur, principium non est in ipso qui patitur, sed in eo quod injuriam facit : et ideo in talibus alium oportet esse qui injuriam facit, et qui injuriam patitur. De eo ergo quod est injustum pati si proprie et per se sumatur, manifestum est quod non potest esse voluntarium. Hæc ergo determinatio quo jus est quod est volentem quidem semper injustum facere. Justum autem volentem pati, non est nisi per accidens.

CAPUT IX.

Si est volentem aliquem injustum sibiipsi facere ?

72. Duo iterum determinanda. 1. Uter injuriam faciat utrum is qui plus præter dignitatem tribuit, an is qui illud recipit ? 2. Si fieri possit ut quis sibi injuriam faciat ?

Quæ autem præeligimus dicere in prædubitata quæstione duo erant, scilicet si contingit injustum pati volentem, et si contingit eumdem sibiipsi injustum facere : et hæc quidem jam determinata sunt. Adhuc autem duo remanent, utrum scilicet justum facit volens qui præter dignitatem alii plus tribuit volens quam sibi sive in distribuendo sive in communicando : vel ille injustum facit, qui plus accipit ab alio præter dignitatem quando volens et sciens hoc retinet. Secundum autem dupliciter est si contingit eumdem sibiipsi injustum facere : quod tamen ex præinducto determinatur problemate. Secundum enim determinatur ex determinatione prioris. Si enim id quod prius dictum est, quod scilicet ille qui alii plus præter dignitatem tribuit quam sibi, injustum facit, et non facit injustum qui plus habet ab alio acceptum, de necessitate sequi videtur quod si quis alteri plus quam sibi præter dignitatem tribuit sciens et volens, injustum facit sibiipsi : et hoc difficile est concedere in moribus. Viri enim moderati et modesti et mansueti qui non parvæ laudis sunt, sæpe minorativi sunt suorum, ut in antehabitis diximus, et plus sæpe aliis, sibi autem minus tribuunt propter benevolentiam : cum tamen grave sit dicere

quod tanti viri injustum aliquod operentur. Sed forte aliqui adhuc dicerent, quod in hac distributione quando alii dat et sibi minus, non accipitur id quod simpliciter bonum est, sed quod bonum est alicui et ut nunc : quamvis enim sic distribuens alteri plus det quam sibi de bono utili quod est bonum et ut nunc et ad aliquid, tamen de eo quod est simpliciter bonum et universaliter et semper, quod est gloria et honor, plus distribuit sibi quam alii : et hæc est solutio ad hominem, quia de hoc non quærebatur, nec de tali distributione intendebatur in objectione.

Solvitur ergo hoc adhuc sicut et præcedens per diffinitionem ejus quod est injustum facere et injustum pati. Nullus enim patitur nisi quod contrarium est suæ voluntati, et de quo ut injuriam inferente quærebatur. Taliter autem distribuens nihil patitur præter ipsius voluntatem, propter quod non injustum patitur quod ita distribuit : sed si concedatur aliquid pati, non patitur nisi nocumentum damni : et hoc non est injustum, quia volens et sciens facit sibiipsi.

73. Ex hoc autem primi problematis accipitur determinatio : quia manifestum est, quoniam sic distribuens injustum facit : et ille non facit injustum qui plus habet datum sibi per distributionem talem. Non enim injustum facit cui injustum distributum inest acceptum, quia in illo non est principium : sed potius ille injustum facit qui volens hoc facit et sciens et prudens : ille autem est unde principium actionis est : actionis autem principium in distribuente et non in accipiente est : accipiens enim inductus et motus ab alio habet quod habet, distribuens autem ex seipso propria sponte facit. Si enim ab alio motu injusta facerent, tunc injusta facerent in quibus injustitiæ non esset principium. Et hoc quidem inconveniens est, quia multipliciter aliqua facere dicuntur. Instrumenta enim inanimata, ut gladius et securis, occidunt, et manus a corde mota, et famulus præcipiente domino, quorum nullum sic injustum facit quod injustitiæ sit principium ; et ideo injusta esse non dicuntur, cum tamen quædam faciant ab alio mota, quædam quæ injusta sunt.

Distribuens injuriam facit, non ille qui plus habet.

Adhuc siquidem aliquis ignorans legale justum judicavit injuste, non dicitur injustum fecisse, cum secundum legale justum ignoret : neque tale judicium proprie est injustum judicium : quia legaliter injustificans sciens et volens injustificat. Sciens autem et volens esse non potest, qui legale justum ignorat. Est ergo tale judicium ut injustum, sed non proprie est injustificatio sive injusti operatio. Legale enim justum alterum est ab eo quod est primum justum et naturale : legaliter autem non injustificat qui legem ignorat. Si autem cognoscens legem nihilominus injuste judicavit, nec ex ignorantia fecit, sed avare fecit propter quæstum : sicut et ille avare facit qui in speciali justitia plus quærit in lucro et minus in damno. Sic enim injuste judicans vel gratia facit hoc quam exspectat ab aliquo, vel pœna quam timet ab aliquo : utrumque autem horum in ratione lucri est. Si quis ergo patiatur injustificationem in eam quæ legalis est, et in eam quæ est communicationum, quemadmodum ille qui plus habet in lucro, qui in communicationibus injuriam facit, ita et ille qui secundum legalem justitiam injuste judicavit, plus habet in lucro, quamvis non argentum accipiat, sed gratiam, vel pœnam quam exspectat ab aliquo. Etenim qui agrum injuste judicavit sententiam dans non secundum legem, non semper propter hoc agrum accepit, sed argentum propter quod judicavit, judicium pervertit. Sicut enim in præcedentibus diximus lucrum non solum in argento et auro est, sed in omnibus quæ argento mensurari possunt. Injustificatio ergo qui spe gratiæ vel timore pœnæ injuste judicavit sciens legem, et non propter ignorantiam excusatus. Secundum

utramque ergo injustitiam, legalem scilicet vel communicationem, patet quid est injustum facere vel injustificare.

CAPUT X.

Quod non est in potestate hominis quando vult justum vel injustum esse.

74. [on est ... e injus- ... esse ut ... itrantur ... mines.] Homines autem generationes habituum consuetudinalium non considerantes, existimant in seipsis esse, ita quod non voluerit in ipsis sic, injustum facere : propter quod dicunt quod facile est injustum esse. Hoc autem non est verum. Id enim quod est injustum facere, facile quidem est : ex habitu autem facere non facile. Commisceri enim uxori quæ vicini est, et percutere proximum, et dare dilapidando manu argentum, valde facile est et in omni facultate : sed sic habentes secundum habitum hoc facere, non facile est, nec in facultate hominum. Facere enim hæc absolute est facere ea quæ injusta sunt. Facere autem ex habitu, est facere ista ut injusta, quæ non potest facere nisi sciens et eligens et intendens, ita quod unum sit et movens et finis et forma agentis. Sic autem agere non statim est in nobis.

75. [imiliter ... re te ... entiunt ... omines ... udam ... pientiam ... cogno- ... re justa] Similiter autem existimant homines quod cognoscere justa vel injusta nihil sapiens sit, eo quod quilibet bene determinat quid justum et quid injustum est. Non enim difficile est intelligere ea de quibus dicunt leges vel præcipiunt. Hæc autem existimatio erronea est. Quia sic determinare justa, non est determinare ea nisi secundum accidens. Hoc enim modo determinatur justum in universali cui accidit justum esse quando ad particulare determinatur : sed vere justa sunt quæ aliter operata sunt, ad particularia scilicet operum adaptata secundum omnes negotii et personarum circumstantias. Et in speciali justitia vere justa sunt, quæ aliqualiter sunt distributa vel communicata adaptata scilicet secundum omnia singularia in quibus est distributio vel communicatio. Hoc autem scire plus est opus et utile quam scire sana, quanto melior est anima quam corpus : scientia enim sanorum corpori valet, scientia vero justorum valet animæ. Unde sicut in medicina species ex quibus fit confectio, facile est scire, mel scilicet, et vinum, et elleborum, et adustionem, et incisionem : sed difficile est scire qualiter hæc oportet distribuere proportione ponderum, commixtione virtutum, oblatione sumptionum, et quando, et ubi, et cui, et quanto de unoquoque opus est ad præservandam vel recuperandam sanitatem, tanta diligentia opus est et cura et studium, quantum est medicum perfectum esse : et similiter est in justis. [et injusta.]

76. [Errant quidam existimantes justum non minus posse injustum facere quam injustum.] Ex his tamen surgit et alius error : propter hæc enim quæ dicta sunt, quidam existimant quod in facultate justi sit injustum facere nihilominus quam si non esset justus : quinimo quod et justus magis possit facere injusta quam injustus. Potest enim justus, ut dicunt, commisceri alieni mulieri, et potest percutere proximum : et sic fortis potest dimittere clypeum, et conversus in fugam potest currere in qualecumque irruendo : horum enim unumquodque nihil est difficile facere. Sed nos ad hæc dicimus, quod timere ut timere, et injustum facere ut injustum facere, non hæc naturaliter tantum facere est : quia quamvis

hoc facere sit quædam facere quæ injusta sunt, tamen hoc facere non est injustum facere sive injustificare nisi secundum accidens: sed hoc facere fit prout habentem secundum habitum contingit ea facere, ita quod una forma sit movens et finis et forma operantis, hoc est, injustum facere et injustificare secundum se. Quemadmodum in medicina medicari et sanare, incidere vel non incidere, pharmacum dare vel non pharmacum dare, non est simpliciter facere, sed sic facere ut ars præcipit. Patet igitur ex his quid sit justum et injustum, justificare et injustificare per se et non secundum accidens.

CAPUT XI.

In quibus sit justitia, sive inter quos sit?

77. Justa in iis sunt qui participes sunt eornm quæ sunt simpliciter bona.

Justum autem et injustum inter eos esse non possunt, quibus non insunt quæ superius diximus simpliciter bona. Simpliciter autem bona diximus dupliciter esse dicta, honesta scilicet et utilia. Honesta, sicut virtutes quæ essentialem habent ordinem ad felicitatem: hæc tamen exteriora bona non sunt, sed interiora. Utilia vero diximus, quæ organice ad felicitatem deserviunt, ut potentatus, honor, et divitiæ, quæ secundum sui naturam sunt bona, licet usus earum aliquando malus sit: et in communicatione istorum et distributione in præhabitis diximus esse justitiam: quia in his communiter viventes superabundantiam habent et defectum, quod non est in virtutibus, et in quibus totum medium est, et nihil abundantiæ et nihil defectus. Similiter autem non est hoc in vitiis in quibus vel totum abundantia est vel totum defectus. Quibuscumque ergo convenit in bonis universalibus superabundare et deficere, in illis est justitia et injustitia. Deorum ergo in communicatione ad invicem vel ad nos non est justitia vel injustitia: quia non convenit diis in talibus bonis superabundare vel deficere: quamvis hoc Plato dicere videatur. Quibusdam autem insanabilibus et malis hominibus nulla particula talium bonorum utilis est, scilicet nec potentatus, nec honor, nec divitiæ: sed nocent eis, et non contingit secundum justum vel injustum convivere. Quibusdam autem hæc exteriora usque ad hoc perficiunt, quod proportionatum quilibet habeat: et hoc est humanum bonum ut homo est: homo enim civile animal est et in communitate vivens. Talium igitur convictus ad invicem secundum justitiam est.

TRACTATUS IV

DE EPICHEIA ET JUSTO METAPHORICO.

CAPUT I.

Quid sit epicheia et epiches?

De epicheia et epiche qualiter se epicheia quidem ad justitiam, et qualiter se habet epiches ad justum, proximum est dicere post prædicta. Dictis enim omnibus quæ ad justitiam pertinent per se dictam, relinquitur dicere de justitia quæ dicitur per similitudinem ad illam. Eorum autem quæ per similitudinem dicuntur, quædam sunt justo quidem meliora, quædam autem justa quidem non sunt, justum autem quoddam imitantur. Epicheia autem melior est quodam justo : et ideo primum dicendum est de illa.

Dicitur autem *epicheia* ab ἐπι quod est *supra*, et χεια quod est *justitia*, quasi supra justitiam: et *epiches*, quasi *superjustus*[1]. Cum omnia recta ratione ordinentur, communiter loquendo epiches est, qui recta ratione quæcumque sunt, ad ordinem optimum redigit. Propter quod dupliciter dicitur, communiter scilicet et proprie. *Communiter* quidem est, quando ea quæ in communi ratione ordinata sunt, aliquis vi rationis in particularibus optime dirigit. Verbi gratia, communi ratione ordinatum est ex ferro in medio flexibili et in extremis duro fieri gladium qui et optime secet. Ex hoc autem ferro vel illo talem vel talem fieri gladium, vel in quo tempore magis valeat gladius, vel cui utenti gladio quis gladius magis expediat, communi ratione ordinari non potuit. Et ad hoc epiches est super principia artis existens, qui principia artis ad particularia componens, quid magis expediat optime elicit. Finem enim artis attendit, qui in gladio est incidere : et si ille quidem ex principiis artis finem attingere potest, principia artis custodiat. Si autem propter malitiam materiæ principia artis ad finem applicare non possit, dummodo finem servet, principia artis solvit et dimittit, et materiam secundum

[1] Forte melius diceretur *epieicheia* et *epieiches* ab ἐπιείκεια, modération, équité, douceur, justice (ἐπιεικῶς cont. p. ἐοικως, de ἔοικα parf. de l'inus. εἴκω). Utemur tamen verbis *epicheia* et *epiches* quibus usus est D. Albertus noster.

quod melius potest et secundum quod materia magis permittit, ad finem artis ordinat. Ferrum enim aliquod scissibile est : et si malleis tundatur ad tenue, scinditur, et non potest redigi ad angulum acutissimum. Epiches igitur ratione naturali utens, volens figuram incisionis inducere in tali ferro, præcepta artis dimittit quæ præcipiunt ferrum tundi malleis ad tenuissimum, et violari lapsat ad tenue : et sic lapsando inducit angulum acutissimum ad incisionem, quod ars non præcipit : nisi enim hoc faceret, ferrum abjiciendum erat : et sic est in lignorum artificibus, et omnibus aliis. Tanta enim est materiæ inæqualitas, quod præcepta communia secundum unam rationem nulli materiæ aptari possunt, et oportet artificio inæqualitatem materiæ considerantem super præcepta artis esse, et elicere quid secundum talis vel talis materiæ inæqualitatem de tali materia melius fieri possit : ita tamen quod semper finis artis salvetur.

Epicheia proprie pertinet ad justitiam legalem.

Proprie autem epicheia in his est quæ ad justitiam legalem pertinent. Diximus enim in præcedentibus, quod lex ad opera hominum se habet, sicut universale ad particulare, et variatur in illis sicut universale in esse acceptum, in particularibus variatur. Quædam autem sunt operum nostrorum, quæ ex nimia variatione temporum et locorum, legalia præcepta ad finem legislatoris servare non possunt : et in his superjustus qui epiches vocatur, elicit quod melius est ad finem legislatoris, præceptum legis non attendens, sed finem præcepti, animo semper habens commune rationis principium quod est, quod ad finem aliquem institutum est, contra finem illum observari non debet. Verbi gratia, præcipit lex peregrinum non ascendere supra murum : et si ascendat, morte esse plectendum. Casibus autem emergentibus contingit quod hostis obsidet murum, nititur murum infringere, civibus dormientibus vel aliis occupatis. Videt hoc peregrinus, et murum ascendit contra ordinationem legis et civitatem defendit, hostem effugans ne murum suffodiat. Iste legem transgrediens, finem legis servat, sciens quod si in tali casu lex servaretur, murus suffoderetur et civitas caperetur : finem tamen legis servat. Finis enim legis erat, ne scilicet peregrinus cui confidi non poterat, hostem per murum intromitteret, et sic civitas perderetur. Aliud exemplum est : quia præcipit lex pignus esse reddendum : et similiter depositum, et quodlibet fidei commissum. Videns autem quis, quod pignus quod gladius est, et a furioso repetitur, qui gladio redempto vel se vel alium interficere potest : tunc redemptum non reddit gladium, solvens et salvans finem legis. Legis enim finis fuit ad utilitatem redemptoris reddere pignus : reddere autem furioso gladium non utile esse, sed inutile.

Tertium exemplum est. Præcepit lex non commisceri alienæ : videns autem aliquis machinationem tyranni contra civitatem : machinationem autem scire non potest nisi aret in vitula tyranni, et uxori tyranni commiscetur solo hoc fine, quod tyranni secreta cognoscat, et sic civitati caveat sic alienæ commixtus : quamvis injustum faciat, tamen vero civiliter non punitur. Tolerabilius enim existimavit alienæ commisceri quam civitatem perdi. Et sic est in omnibus aliis. Superjustus enim finem legis considerat et allevat : et quod ad finem institutum est, si hoc servatur, contrarium fini inducit, solvit, et per aliud per rationem inventum finem attingit.

Patet igitur quod epicheia neque idem simpliciter est, universaliter scilicet et convertibiliter cum justo, neque ut alterum genere ab ipso quod nihil de ratione justi habeat, si quis subtiliter in rationem epicheiæ intendat. Quod enim laudabilium bonorum sit, ex hoc probatur, quia epiches laudamus ut viros strenue legis observantes, quamvis non semper secundum legem observent : quando lau- 78.

Epichei[a] virtus

damus epiches, transferimus eos in magis bonum et utilius ad finem legis quam lex sit, attendentes ex ratione et facto quod melius est ad finem legis sequi epichem, quam legem in tali scilicet casu speciali. Laudabilia autem bona virtutes esse prædiximus in antecedentibus : et sic epicheia de numero virtutum esse videtur. Econtra autem rationem logicam sequentibus quandoque inconveniens esse videtur, si epiches præter justum existens laudabile bonum sit : præter justum enim est quod universaliter justum solvit. Si enim justum laudabile est, videtur quod id quod præter justum est et justi solutivum, vituperabile sit. Aut enim id quod universaliter justum est, oportet concedere non esse studiosum nec laudabile : vel oportet concedere quod epiches qui illius quod universaliter justum est, solutivus est, aliud facit a studioso et laudabili : vel non conceditur quod ambo studiosa sint et laudabilia : cum non possit inveniri, quod secundum bonum alicujus alterius virtutis quam justitiæ epiches laudabilis sit : quod epiches sit idem justo, quod est inconveniens. Positum enim est, quod sit præter justum justi cujusdam solutivus et transgressivus.

...itatio. Dubitatio igitur quidem ad utramque partem, utrum justum vel injustum sit epicheia, fere accidit propter ea quæ di-
...onsio. cta sunt. Solutio autem ad hoc est, quod ea quæ objecta sunt, omnia secundum quemdam modum recte habent et nihil subcontrarium sibiipsis habent, quamvis ad utramque partem conditionis objecta.

79 Epichis enim justum quoddam est re-
...m epi- ... melius ... legali. ctæ rationis, scilicet quod melius est quodam justo, legali videlicet et statuto communi quod justum est, quia per legem statutum est : sed non est melius naturali justo, quod secundum naturam rei justum est, et ubique eamdem habet potentiam. Et hoc quidem epichis justum quod melius est legali justo, non est existens ut aliud genus quoddam a justo in genere, sed ut quiddam justi genere existens. Justum enim in genere in se continet et naturale. Justum, et legale, et idem quod secundum rationem in omni casu potissimum est. Justum ergo legale et justum epichis idem est genere et fine.

Et cum studiosa existant et laudabilia, 80
justum epichis melius est quam justum legale, in hoc scilicet quod justo naturali propinquius est. Id autem quod fecit dubitationem quod justum epichis justum non sit, hoc fuit : quia justum epichis non fuit secundum legem, nec bonum esse videbatur quod bono erat contrarium. Sed tamen justum epichis directio justi legalis est ad finem legis, et in hoc justo legali melius est. Causa autem hujus est, quia omnis lex universaliter quidem posita est de omnibus eodem modo præcipiens. Quædam autem humanorum talia sunt, quod recte et uno modo de eis non potest dici et præcipi universaliter : eo quod propter emergentes casus valde variantur : et id quod pro tempore et loco utile est, in futurum nocivum invenitur. In quibuscumque igitur propter communitatem necessariam universaliter est legem dicere et ponere, et non est possibile propter emergentes casus legem universalem recte ad finem sequendum observare diversitates illas, quæ ex emergentibus casibus accidere possunt, legislator præscire non potest : et ideo legem ponit, quæ ut in pluribus tenet : et lex talis ut in pluribus dirigit, quamvis ad omnia particularia adaptari non possit : nec ignorat legislator, quod talis lex observata in quibusdam ad peccatum vergit et peccativa est : nihilominus tamen recta est. Peccatum enim quod incidit, non in ordinatione legis est, neque in intentione legispositoris, sed est in natura rei sive negotii quod transcindit propter emergentes casus, ita quod ut in pluribus utile est, in quibusdam nocivum inveni-

Cum justum legale et justum epichis sint studiosa, justum epichis præstantius est.

tur. Materia enim operabilium nobis confestim mox nominata talis est : ex ipsa enim ratione humanorum operabilium statim apparet quod instabilia sunt, et nunquam in eodem statu permanent.

81. Justum est interdum legem moderari et emendari.

Cum igitur lex universaliter dicat de aliqua : in hoc autem particulari negotio aliud accidit quod est præter ea quæ lex universaliter præcipit : tunc in hoc casu recte habet justum epichis. Quod enim legispositor universaliter et simpliciter dicens et ponens legem reliquit, cuilibet particulari adaptare non potens : et in hoc peccavit, quia occasionem peccati dedit si lex observaretur : hoc dirigere quod in talibus particularibus deficit, est illius justi quod vocatur justum epichis. Et hoc quidem etiam legispositor sic utique faciendum diceret, si illic præsens esset, et si præsciret futuros emergentes casus, pro certo in lege posuisset. Verbi gratia, quando dixit non esse ascendendum super murum peregrino, si præscivisset quod peregrinus hostem suffodientem murum effugasset, pro certo legem ponens excepisset, et dixisset, « Peregrinus ascendens murum morte plectatur, nisi per peregrinum hostis murum suffodiens effugetur. » Propter quod epicheia justum quoddam est, et quodam justo quod legale vocatur, melius est. Non est autem melius eo justo quod simpliciter justum est et naturale justum vocatur : sed est melius eo justo quod aliquando peccativum sive peccati occasio est, per hoc quod simpliciter et universaliter positum est.

82. In justis lege se[illegible] dis [illegible] us est sententia speciali.

Hæc igitur est natura justi, qui epicheiosus est : et justum est quod, sicut diximus, est directio legis ubi lex deficit, propter sui universalitatem. Universale enim ut in ratione universali est simplici acceptum, non utique partibus adaptari potest. Et hæc eadem causa est, quod non omnia humana secundum unam et eamdem legem esse possunt : quoniam quædam ita deformia sunt, quod eis impossibile est ponere unam legem, sed in particularibus accepta speciali indigent sententia. Sententiam autem dicimus rationis decretum, quod secundum emergentes casus pro tempore et loco tunc est utilissimum. Generaliter enim verum est quod indeterminati etiam indeterminata regula est, quemadmodum Lesbiæ ædificationis regula plumbea est. Plumbea enim regula propter sui flexibilitatem ad omnem figuram lapidis transmutatur, et non manet in eadem rectitudinis rigiditate, sicut regula ferrea maneret. In insula enim Lesbia lapides dolabiles non sunt, et ad intentionem latomi non dividuntur, sed franguntur aliquando in concavum, aliquando in gibbosum. Et quia boni cæmentarii est ex quibuslibet datis lapidibus optimum ædificium facere, rigiditatem regulæ ferreæ temperat : et cum lapis regulam sequi non possit, facit regulam quæ lapidem sequatur. Et hoc modo sententia quæ decretum rationis est, se habet ad res et negotia, quod ubi scilicet res rationem sequi non potest, ratio sequatur rem, de re decernens melius quod fieri potest.

Ex his igitur manifestum est quid sit epiches, et quoniam justum epichis quoddam justum est, et quod quodam justo quod legale vocatur, est melius. Manifestum est autem ex hoc ipso quis ex habitu et opere epiches sit. Epiches enim est talium electivus et operativus ex habitu. Epiches autem non est *acerbodicæos*. Acerbosus enim idem est quod certus, dicæos idem est quod justus : et dicitur acerbodicæos tam certus in justitia legis et præsumens, quod justum legis etiam in detrimentum vergens observare contendit, et ideo nititur semper ad deterius, et pœnas legis intendit : sed epiches minorativus est pœnarum legis, etiam quando legem habet adjuvantem ad puniendum. Et causa est, quia naturale ju-

8[illegible] Ex hi[illegible] tet qui[illegible] ches

stum sequitur quantum potest : hoc autem pœnarum est minorativum. Habitus autem ipse quo epiches disponitur, *epicheia* vocatur, et est justitia quædam, et non alter genere habitus a justitia.

quia si hoc esse potest, hoc maxime justum erit, et secundum hoc erit comparatio ad alterum extremum et ad medium. Si autem convenit eumdem sibiipsi injustum facere, tunc comparatio in pleonexia et meionexia et non secundum injustum quod aliquis facit sibiipsi.

CAPUT II.

Utrum secundum aliquem modum justi vel injusti contingat aliquem sibiipsi injustum facere?

Quia vero in præcedentibus diximus quod duo dicere præeligebamus, quorum unum fuit, utrum scilicet peccaret in justa distributione, scilicet vel ille qui alii scienter plus daret, vel ille qui plus haberet ab aliquo acceptum : secundum autem fuit, si contingeret eumdem sibiipsi injustum facere. De priori quidem problemate quantum ad propositam intentionem pertinet, satis in antecedentibus dictum est. De secundo autem non nisi in opere incontinentis aliquid tactum fuit quod non sufficit ad ejusdem problematis determinationem : nec ulterius procedi poterit nisi justum epichis determinaretur, quod justum est in emergentibus casibus convenientissimum secundum negotii qualitatem : ideo problema primo oportet resumere ut sufficientem accipiat determinationem. Adhuc autem quia extrema justitiæ comparare intendimus ad invicem et ad medium, nec comparari possunt nisi præsciatur quid maxime injustum sit, oportet nos prius disputare, si aliquis sibi injustum facit :

Quæramus igitur, utrum contingat eumdem sibiipsi injustum facere vel non? Quamvis enim hoc manifestum sit ex prædictis secundum aliquem modum, tamen adhuc quamdam habet dubitationem. Et ut melius propositum intelligatur secundum utrumque justum, legale scilicet et communicationem, producamus disputationem. Quædam quidem enim de numero justorum ordinata sunt a lege secundum omnem virtutem generali justitia : puta lex jubet seipsum non interficere : quæ autem jubet non fieri, lex prohibet : et qui prohibitum committit, facit contra justitiam legalem nisi involuntarius faciat. 84.

Quamvis ex prædictis manifestum sit, an idem sibiipsi possit facere injuriam, tamen hic expedit illud iterum examinare.

Adhuc quando præter vel contra legem aliquis alicui nocet, et est primus in nocumento non contra nocens et repellens vim quam sibi alius intulit, ille volens facit. Volens autem est quando est sciens, et quem nocet, et ut nocet, et in cæteris circumstantiis similiter. Qui autem propter iram seipsum occidit, procul dubio volens hoc operatur quod est præter rectam legem, et quod fieri non sinit recta lex. Volens ergo injustum facit : faciens autem injustum, alicui facit injustum, aut sibiipsi : sibiipsi autem injustum non facit, volens nam patitur a seipso : nullus autem volens patitur injustum secundum quod in antehabitis probatum est : ergo injustum facit civitati, cujus ducem vel militem vel artificem interficit, et sic eam privat civilitatem. 85

Qui propter iram seipsum occidit, non sibi sed civitati facit injuriam.

Prima ratio.

Cujus signum est, quia civitas tales mortuos damnificat et condemnat a se interfectos : et per ordinationem civi-

Secunda ratio.

tatis inhonoratio adest ei qui seipsum corrumpit ac si civitati injuriam fecerit. Insepulti enim et illamentati abjiciuntur : nec exhibetur eis effectum funeris. Secundum legale ergo justum non convenit eumdem sibiipsi injustum facere, quamvis faciat quod materialiter injustum est.

Tertia ratio. Adhuc autem secundum illud justum quod speciale est, quod quando aliquis facit solum injustum, et non totaliter pravus efficitur, iterum non contingit eumdem sibiipsi injustum facere. Hoc enim specialiter dictum justum aliud est ab illo justo quod generale et legale est. Qui enim secundum speciale injustum malus est æqualiter, secundum unam speciem scilicet vitii corruptus est : quemadmodum timidus secundum unam speciem vitii malus est, et non totam : sed omne vitium habet malitiam, sicut in præhabitis diximus quod legaliter injustus habet omnem malitiam. Secundum hanc ergo specialem injustitiam dicimus quod nullus sibiipsi injustum facit : si enim sibiipsi injustum faceret, oporteret utique ab eodem auferri plus in lucro et adjicere eidem illud plus quod auferatur : et sic idem plus et minus haberet in lucro, et idem excederet seipsum. Hoc autem est impossibile. Justum enim et injustum distributiva et communicativa semper inter plures esse volunt : et quorum unus excedit, alter exceditur in lucro et damno.

Quarta ratio. Adhuc autem injustum faciens vult esse quiddam voluntarium, et ex electione factum, et potissimum si injustæ factionis perfectam debeat habere rationem. Qui enim facit quia passus est injuriam, et idem vel simile cum moderamine inculpatæ tutelæ contrafacit ei qui injuriam primo intulit, non videtur injustum facere : quia vim vi repellere licet incontinenti secundum justum naturale. Si ergo aliquis sibiipsi injustum facit, ipse a seipso eodem simul facit et patitur : et sic idem prior est seipso et posterior, quod est impossibile.

Quinta ratio. Adhuc autem si idem sibiipsi injustum facit volens, cum non faciat injustum nisi sibi, sequitur quod volens injustum patitur a seipso, quod in antecedentibus improbatum est.

Sexta. Adhuc autem cum nihil sit in genere nisi quod est in aliqua specierum, si secundum justum distributivum vel communicativum contingit injustum sibiipsi facere, sequitur necessario quod contingat secundum aliquam communicationem vel distributionem. In nulla autem injustificationum secundum partem acceptarum contingit sibiipsi injustum facere. Nullus autem mœchatur suam ipsius uxorem, nec aliquis suffodit suiipsius murum, nec rem quæ suiipsius est aliquis furari dicitur. Ergo generaliter inferendo, sequitur quod nullus sibiipsi injustum facit secundum specialiter dicendum injustum.

Septi[ma] [ra]ti[o]. Totaliter autem solvitur problema hoc, si scilicet contingat eumdem sibiipsi injustum facere secundum diffinitionem eam quam diximus, quod scilicet injustum pati, præter voluntatem pati sit. Ex hoc enim sequitur quod non contingit eumdem sibiipsi injustum facere.

CAPUT III.

De comparatione pleonectis *et* meionectis *ad se invicem et ad medium.*

Cum autem duo sint a medio justitiæ, quod est æquale et proportionale, declinantia, quorum unum est injustum facere, et alterum injustum pati, manifestum 86

Utrum malum et injuri[am] facere [an] pati

quod ambo quidem prava sunt. Unum enim est habere minus æquali, alterum est habere plus respectu medii. Justum enim in æqualitate quadam consistit, et in sola ista est bene habens : quemadmodum sanum quod est bene habens in medicinali, consistit in æqualitate complexionantium : et quemadmodum bene habituativum quod bene facit habere in exercitativa, consistit in æqualitate exercitii, quod scilicet calidum moveat et non intendat, et humidum subtiliet et non exsiccet, et corpus eventet et non maceret : et declinantia ab his æqualitatibus male habentia sunt.

87. ...ius est ...riam ...quam et se- ...m se ...najus ...lum.

Sed tamen quamvis malum sit, tamen injustum facere deterius est quam injustum pati. Injustum quidem enim facere cum intentione malitiæ est quæ injustitia vocatur, quæ est pleonexia et erat vituperabile, et est malitia vel perfecta vel simpliciter dicta, vel proxime juxta perfectam malitiam. Perfecta quidem, quando est ex studio et voluntate et præelectione et intentione : proxime autem est, quando deficit in aliquo istorum secundum aliquem modum. Diximus enim in præcedentibus quod non omne injustum voluntarium est cum injustitia movente ad actum, quia qui iratus percutit, volens percutit et non cum injustitia si provocatus percutiat. Injustum ergo facere vel cum malitia perfecta est, vel cum malitia quæ proxime se habet ad illam. Injustum autem pati sine studio malitiæ est et sine intentione injustitiæ quæ injuria vocatur. Si ergo hæc duo secundum seipsa et secundum substantiales rationes ipsorum comparentur, patet quod injustum pati minus pravum est quam injustum facere, et sanabilius illo. Si autem comparentur secundum accidens quod utrique accidere potest, nihil prohibet injustum pati magis malum esse quam injustum facere. Sed de hoc quod est per accidens, nulla cura est arti : id enim quod per accidens est, infinitum est, et arte determinari non potest. Unde ars medicinæ pleoren majorem dicit esse ægritudinem, quam sit offensio pedis : quamvis per accidens fiat aliquando quod offensio pedum magis malum sit quam pleoris. Contingit enim quod offendens pedem, cadit, et per casum ab adversariis capitur, et vulneratur, et moritur. Et etiam contingit, quod injuriam passus, aliquando sibi indignatur, quia talia patitur, et indignatione seipsum interficit.

CAPUT IV.

De justo metaphorico.

Quamvis autem justum per se dictum eidem adesse non possit, tamen secundum metaphoram et ad similitudinem dictum justum, non quidem est eidem ad seipsum, sed est aliquibus quæ sunt de numero eorum quæ sunt ipsi eidem. Metaphoricum autem hoc non habet similitudinem cum omni justo, sed ponit similitudinem ad dominativum justum vel dispensativum, quod œconomicum est, vel paternum vocatur. In his enim et talibus sermonibus justi pars animæ quæ dicitur rationem habens vel rationalis, diversa est ut domina contra partem irrationalem quæ est ut ancilla. Et quidam in hoc respicientes, sicut Platonici, dicunt quod justum est homini ad seipsum : et videtur ei esse injustitia hominis ad seipsum : propter hoc quia in talibus partibus animæ convenit aliquid pati unam partem ab alia, quod

88. Quamvis ad se et sua justum proprie non sit, tamen metaphorice est [illegible] sua.

est præter ipsius patientis appetitum, sicut patet in operibus continentis et incontinentis. In incontinente enim ratio patitur a passione et appetitu, in continente vero e contra appetitus patitur a ratione. Dicunt igitur, quod in his partibus animæ ad invicem quoddam injustum est, quod est simile justo quod habet ad invicem imperans et imperatus : hoc autem justum non secundum habitum, sed secundum habitudinem est : et ideo metaphoricum est et non propriam habet rationem. De talibus autem in fine primi hujus scientiæ multa dicta sunt, quæ ad propositam intentionem sufficiunt. De *justitia* quidem igitur et aliis moralibus virtutibus omnibus determinatum sit secundum hunc modum.

LIBER VI

ETHICORUM.

TRACTATUS I

DE PRINCIPIIS VIRTUTUM INTELLECTUALIUM.

CAPUT I.

De principio formali quod est medium.

1. dium ... recta ... dicit, ... ividendum. ... a ratio.

In ante habitis dictum est quod in virtutibus moralibus medium oportet eligere, et quod non oportet eligere superabundantiam et defectum, sed potius hæc fugienda sunt. Medium autem est ut ratio dicit. Si ergo velimus bonum rectæ rationis considerare, oportet ut tale medium quod recta ratio dicit, subtiliter dividamus. Secundum enim divisionem talis medii virtutum quæ sunt in ratione sive intellectu practico, numerum oportet invenire. In moralibus enim virtutibus quamvis medium sit, tamen moralium ut morales sunt, non est invenire medium, sed potius attingere inventum. Morales enim virtutus in moralibus passionum consistunt et in appetitu : hæc autem de se indeterminata sunt. Appetitus enim in eo quod appetitus, non est nisi appetibilis. Passio vero impetu movet appetitum, nec medium tangit nisi frænata et ducta a ratione. Medium igitur determinat ratio secundum quod dominativa et ordinativa appetitus et passionum. Adhuc medium in moralibus quoad nos est determinata ratione prout sapiens determinavit. Sapiens autem principia quibus determinat medium, non accipit ex appetitu vel passione, sed

potius ex ratione proportionis ad nos. Si ergo ratio non nisi ex principiis rationis determinat medium, ratio de necessitate determinat medium, et non appetitus vel passio.

Adhuc appetitus vel passio et operatio quæ circa passiones est, non habent medium nisi ex participatione : accidit ergo medio appetitus et passionis medium esse. Quod autem uni convenit per accidens, oportet quod alicui alii conveniat per se. Cum autem in homine in quantum ipse est dominus actuum suorum, non sint nisi ratio et partes appetitus, oportet quod per se medium conveniat rationi, ita quod omne medium ratio est medians cum exclusione abundantiæ et defectus. Medium ergo secundum sui substantialem et formalem rationem determinari non potest ex virtute morali, sed ex propriis rationis principiis oportet quod determinetur. Dividendo igitur medii rationem subtiliter, inveniemus quod sint virtutes quæ rationem perficiunt.

Secunda ratio

In omnibus habitibus qui dicti sunt moralium virtutum, quemadmodum et in aliis habitibus artium et scientiarum, oportet esse quoddam signum, ad quod signum respiciens illi qui rationem illorum operabilium apud se habet, et intendit deficientia, et remittit superflua sive abundantia. Et hoc signum est terminus indivisibilis omnium illarum medietatum, quas tam in morabilibus quam in artificialibus et scientiis intermedium dicimus esse superabundantiæ et defectus : et hi termini medietatum existentes sunt secundum rectam rationem. Unum enim et idem in substantia, et ratio est diffinitiva sive quidditas, et medietas, et signum, et terminus. Ratio autem est secundum quod est rei forma : eadem enim sunt principia esse et rationis. In omnibus enim talibus formam dat ratio, principia essentialia considerans, et sic nomen dans et diffinitionem. Medietas autem est hoc idem, hoc est, forma medietatis secundum quod ad extrema refertur. Hoc ipsum etiam signum est secundum quod dirigit operantem. Non enim dirigitur operans nisi per aliquod formale signans intentum : et quando hoc signatum est, tunc totam ad aliud dirigit operationem. Hic idem terminus est indivisibilis, eo quod male interminatum est : nec potest accipi quantitas ejus vel scientia nisi ad aliquod terminatum et finitum. Terminatum autem non est terminatum nisi per terminum. Oportet igitur quod omnia ut ad primum ad terminum referantur : et hoc solo modo ratio recta est de extremitatibus quæ sunt superabundantiæ et defectus : quia quantitatem malitiæ eorum mensurat ex distantia majori vel minori ad terminum. Patet igitur quod omnis medii inventio a ratione est, et omnis medii determinatio est ex principiis rationis : et sic omne medium in eo quod medium, in ratione est : et eodem modo est in artificialibus et scientiis.

Tertia ratio

Et hoc quidem planum est in artibus, sicut patet in fabrili, in qua determinatur finis, sicut incidere finis gladii est, et ad finem illum materia et motus et operationes artificis per rationem diriguntur addendo et dimidiando et intendendo et remittendo donec recte finis attingatur. In scientiis autem sicut in musica idem est, in qua oportet intendi et remitti chordas, donec ratio symphoniæ quæ media est, attingatur. Et similiter est in omni demonstratione in qua apponendo et auferendo oportet intendi et remitti causas, donec ad immediatam veniatur, quæ secundum rectam rationem medium est. In prudentialibus autem per se patet : prudentialia enim omnia consiliativa sunt. Consiliativa vero omnia per intensionem et remissionem ad medium veniunt.

CAPUT II.

Quod universalis determinatio medii ad hoc quod medium determinate sciatur, non sufficit.

Est autem sic in universali determinare medium, dicere quidem verum, sed hoc dicere valde in universali : et ideo est confusum nihil habens medium. Etenim etiam in aliis studiis circa quæcumque studia scientia est, in universali quidem convenit dicere verum, si sic dicatur quod in universali in omnibus studiis laborare oportet, quod nec plura nec pauciora sint in eis quam requiritur ad finem. Et quod de illis quæ requiruntur, nihil oportet negligere, sed media accipere oportet. Et quod hæc accipienda sunt ut recta ratio docet in quolibet studiorum : hoc enim solum in universali habens nihil determinare sciet. Verbi gratia, si quæratur ab aliquo, qualia in cibis et medicinis oportet afferri ad corporis sanitatem ? si quis respondeat, quod ad corporis sanitatem oportet afferri quæcumque medicina jubet, et quæcumque jubet medicus qui habet medicinam, verum quidem dixit : sed per hoc nihil scitur plus quam prius conferens ad sanitatem, nisi medicus determinet species, confectiones, et modos sumptionum, secundum quos hæc valent ad corporis sanitatem. Propter eamdem ergo rationem in scientia quæ est de habitibus animæ, non solum oportet verum dicere in universali quod dictum est : sed oportet etiam dicere aliquid determinatum, et oportet etiam dicere quæ est recta ratio et quis sit terminus ejus, diffiniens in quo stat sicut in primo diffiniente. Quod ex hoc patet : quia si comparemus rectam rationem in hoc vel illo, et rectam rationem simpliciter, non est dubium quin recta ratio in hoc dependeat ab hoc quod est recta ratio simpliciter. Iterum si rectam rationem simpliciter consideremus, non possumus considerare nisi secundum principia rectæ rationis. Principia autem rectæ rationis proxima sunt et prima et media : et si hoc referamus ad invicem, terminus erit in primis, virtute quorum et media et proxima habent quod sunt, et quod diffinientia sunt : horum tamen aliquis terminus est : stat enim ad diffiniens primum et diffinitum ultimum. Ex his autem habetur de necessitate, quod virtus rationis non est in hoc quod est recta ratio hujus vel hic et nunc, secundum quod est recta ratio simpliciter. Quamvis autem forte sit virtus rationis hujus, non tamen est virtus rationis simpliciter. Unde etiam determinatis virtutibus moralibus, non est determinatum propter hoc de intellectualibus. Patet etiam quod virtutes intellectuales hominis ut homo est, sunt magis connaturales quam morales virtutes, et etiam magis necessariæ : quia non nisi per intellectuales medium moralium potest determinari : medio autem non determinato nulla virtutum habet virtutis rationem. Virtutes intellectuales sunt necessariores moralibus.

Sunt tamen qui objiciunt, quod scientia et sapientia et hujusmodi in nobis causantur a rebus extra, et ideo non sunt a nobis : et cum virtus uniuscujusque determinetur secundum proprium actum et operationem, videtur quod nulla virtus sit in talibus, quæ propriæ virtutis habeat rationem. Objectio.

Ad hoc autem facile est respondere, quod acceptio per intellectum non est a solis rebus extra : intellectus enim passibilis non accipit aliquid nisi in lumine Responsio.

agentis, nec accipere potest nisi intellectus qui intellectualis est, agat in eis intelligibilitatem. Ostensum enim est in primo hujus scientiæ libro, quod intelligibilia non sunt nisi quæ ab intellectualibus ad intelligibilia facta sunt : in his autem optime habere se ad acceptionem intelligibilium, virtus naturalis et ultimum intellectus est. Sicut virtus oculi est in puritate humorum oculi et spiritus visivi, et claritate miringarum optime se habere ad acceptionem visibilium. Propter quod cum talium nos domini simus, et ex studiis nostris in his proficiamus, constat quod in talibus præcipue sunt virtutes.

Responsio aliorum quæ impugnatur.

Quod autem quidam dicunt solventes ad inductam rationem, quod scientia et sapientia et hujusmodi dupliciter se possunt habere ad voluntatem, antecedenter scilicet, et consequenter. Et si antecedenter, tunc habent se ut volita et electa a nobis, et finis voluntatum, quæ voluntatem movent ad studium : et sic possunt esse virtutes. Si autem consequenter se habent, ita scilicet quod consequuntur ad ea quæ voluntatis sunt : tunc dicunt quod non sunt virtutes, sed habitus quidem generati in nobis ex rerum intentionibus. Quidam autem e converso dicunt, quod quando voluntas præit et eligit hoc, quod tunc possunt esse virtutes : si autem non præit sed sequitur quasi dissimulans ipsa, dicunt quod non sunt virtutes. Istæ autem responsiones ad idem revertuntur : quia id quod præit voluntatem secundum intentionem, sequitur eamdem secundum exsecutionem et esse : et in hoc solum differunt istæ responsiones.

Virtus non habet esse virtutis a voluntate.

Videntur autem non esse convenientes : quia secundum eos virtus haberet esse virtutis a voluntate, et non a ratione : quod quam impossibile sit, patet ex omnibus quæ in antehabitis determinata sunt : esse enim virtutis est ratio medii virtutis : medii autem ratio, rationis est sine omni voluntate. Si vero dicatur quod a voluntate est, quod nos domini sumus nostrorum actuum universaliter, hoc non est probatum in aliquo auctorum. Omnis enim substantia adeo separata, quod nullius materiæ est actus, ab obligatione abjecta est : ita quod non est obligata ad hoc vel illud, sicut dixit Anaxagoras et approbavit Aristoteles. A separatione igitur habet omnis substantia quod libere agit et libere recipi. Non ergo habet a voluntate : quinimo voluntas hanc libertatem habet per participationem sicut et aliæ potentiæ.

Si dicatur quod ideo libere agit et recipit, quia quando vult et ubi vult, operatur et recipit. Nos in præhabitis ad hoc respondimus, quod voluntas multipliciter dicitur, communiter scilicet, et proprie. Communiter dicitur voluntas omnis inclinatio alicujus ad actum, sicut dicimus quod arbor vult florere : et sic voluntas diffusum quemdam habitum dicit ad omnem dispositionem alicujus ad actum : et sic intellectus vult intelligere, et voluntas vult velle, et lux lucere : et hanc voluntatem separatam a materia liberam habent : hæc autem voluntas non est potentia specialis. Voluntas autem specialiter dicta, est illa de qua diximus in tertio hujus scientiæ libro quod est finis : nec finis esse potest nisi determinati a ratione : et ideo illa semper rationem consequitur : nec ratio aliquid accipit ab ipsa, sed potius voluntas a ratione. Propter quod patet quod formam virtutis non confert voluntas, nec subjecto tribuit quod sit virtutis susceptivum, sed potius ratio. In inferioribus enim potentiis, quæ sunt irascibilis et concupiscibilis, etiam secundum quod sunt in homine, non sunt virtutes, nisi secundum quod moderantur et pertractantur ad formam rationis, sicut patet ex præhabitis : tamen prout in homine consideratæ, sunt sicut voluntates quædam, vel non sine voluntate. Habitum enim est quod opera concupiscentiæ et iræ semper volentes

facimus, licet secundum aliquid non faciamus semper ex electione. Similiter in voluntate specialiter dicta non sunt principia quibus medium determinetur : et quorum principia non sunt in aliquo subjecto, illa nunquam fieri possunt in eo : ergo in voluntate secundum quod voluntas est secundum se considerata, nunquam possunt fieri virtutes : et si fiant, oportet quod fiant ad formam rationis a voluntate participatam.

Adhuc omnis voluntas appetitus est. Si ergo aliquid addit per quod voluntas fit, quæratur quid sit illud. Hoc enim non potest esse appetitus : quia appetitus est genus, et genus non est differentia constituentis. Non autem potest inveniri, quod aliquid sit constituens in specie voluntatis nisi ratio : propter quod dicit Philosophus, quod omnis voluntas in ratione est. Videamus ergo quid addat ratio. Ratio enim non addit rationalitatem, quia voluntas non efficitur ratio : ergo non potest addere nisi finem, ut scilicet appetitus determinatus ad hoc per rationem voluntas sit : voluntas igitur a ratione habet quod voluntas sit : ratio autem nihil habet a voluntate.

ectio. Si quis autem objiciat, quod etiam postquam ratio determinavit finem vel in bono vel in malo, voluntati liberum

ponsio. est velle. *Dicendum*, quod hoc verum est : sed tamen voluntas nunquam procedit ad actum volendi nisi in initio facto de fine judicio. Ante omnem ergo actum voluntatis oportet quod voluntas informetur per nuntium. Hanc autem informationem non habet nisi per rationem vel rectam vel perversam : et sine hac informatione voluntas non est voluntas, sed confusus quidam appetitus. Et ideo dicit Aristoteles in tertio de *Anima*, quod in rationali voluntas sit, in sensibili autem desiderium et animus.

Ex omnibus his patet, quod vires sive potentiæ appetitivæ non sunt subjecta virtutem nisi per formam rationis participatam ab eis : et sic se habent virtutes ad virtutes, sicut se habent subjecta ad subjecta : et ita sicut perfectio non est in appetitivis nisi per reductionem ad rationem, ita in virtutibus moralibus nihil perfectum est nisi ad intellectuales sive rationales reducantur. Hujus autem causa est, quia pro certo anima rationalis hominis actus est et perfectio et bonum, et opus hominis oportet quod sit secundum hoc quod est quo homo est hoc. Actus enim a factione differt et ab operatione. Actus enim est operatio et effectus substantialis ejus quod est actus et complementum et species, sicut lucis actus lucere est, et caloris calefacere, et sic de aliis : calidi autem operatio conveniens est per accidens vel per consequens. Similiter ex quo homo, homo est per rationem, non erit actio hominis quod non essentialiter est in forma rationis, sed operatio convenientis per aliam potentiam, quæ vel ex genere convenit, vel ex accidente aliquo : factio autem operatio est secundum rationem super materiam extrinsecam, operatio vero commune est ad utrumque. Ex his patet, quod nulla actio hominis est secundum irascibilem vel concupiscibilem vel etiam voluntatem, nisi prout ad formam rationis reductæ sunt. Cum autem in unoquoque optimum et ultimum secundum naturalem actum non impeditum accipiatur, et hoc sit virtus ejus, patet quod in nulla potentiarum virtus est nisi secundum quod reducta est ad rationem. Et hæc est sententia Peripateticorum, quamvis quidam vane loquentes aliud finxerunt, quod nec per rationem nec per auctoritatem probare possunt.

Virtutes morales sunt perfectæ per reductionem ad intellectuales.

CAPUT III.

De divisione rationis in scientificum et ratiocinativum, sive intellectum speculativum et practicum.

2. Divisio prima : virtus alia est moralis, alia intellectualis.

Volentes igitur virtutes accipere secundum rationis proprium actum et optimum, oportet nos dividere ratiocinativum. In præcedentibus autem virtutes hominis divisimus per prima genera virtutum, et quasdam quidem quas diximus esse moris sive morales, quasdam autem diximus esse intellectus sive intellectuales. Et de moralibus quidem intellectus pertractando pertransivimus in libris præhabitis, in quantum motus passionum sunt et operationes appetitus sive voluntatis, quæ determinatio valde imperfecta est, sicut jam probatum est, et studiositatem hominis non perficit. Dicit enim Eustratius quod studium est famulatus et cura omnem rem ducens ad id quod secundum naturam est et optimum et ultimum. Jam autem probavimus quod ultimum et optimum hominis non est in moralibus. Studiositas igitur hominis perfecta non est nisi deducatur ad ultima et optima rationis. De reliquis ergo virtutibus quæ intellectuales dicuntur, nunc dicere oportet ut studiositas hominis completa sit.

Divisio secunda : potentiarum animæ quædam est rationis particep[s], quædam rationis e[x]pers.

Quod quia harum virtutum principium ratio est, et ratio potentia animæ est, oportet ipsum quædam dicere de potentiis animæ. In antehabitis quidem igitur dictum est duas esse potestates animæ, quarum unum quoddam est rationem habens : altera autem irrationalis dicitur. Dictum est etiam quod utraque istarum dicitur dupliciter. Rationem enim habens vel est essentialiter rationem habens, vel participative. Similiter autem et irrationale dicitur, vel a privatione rationis secundum naturam, vel a privatione secundum participationem : et hæc determinata sunt in fine primi libri.

Divisio t[er]tia : pote[n]tiarum an[i]mæ quæ sunt ratio[nis] participe[s], quædam [est] contempl[a]tiva, qua[e]d[a]m co[n]sultativa.

Nunc autem secundum eumdem modum divisionis dividendum est de parte animæ quæ dicitur rationem habens. Oportet autem a primo philosopho supponere, quod duæ partes in anima sunt quæ dicuntur rationem habentes sive rationales. Una quidem pars qua speculamur talia de numero entium, quorum principia non contingunt aliter habere, sicut necessaria. Altera autem qua speculamur contingentia.

Hæ poten[tiæ] differ[unt] genere. 3.

Ratio autem est hujus divisionis : quia ad illa objecta quæ sunt propria agentia in animam et sunt in forma agendi genere altera, oportet quod in animæ potentiis sive potentiæ in particulis animæ determinentur genere passionis alteræ ab invicem, quibus illa objecta proprias inferant passiones. Actus enim activorum prævii sunt passivis potentiis secundum rationem et actum. Oportet enim ad utrumque activum aptum natum esse utrumque passivum. Hujus autem causa est, quia cognitio quæ est actus activi scibilis in potentia cognoscente, non fit vel existit in potentia secundum effectum nisi secundum quamdam similitudinem potentiæ cognoscentis ad cognitum, sicut et in modo naturali forma secundum esse a generante non fit nisi per similitudinem recipientis materiæ ad formam generantis : per inchoationem enim

formæ in materia proprium subjectum formæ efficitur, et illius formæ appetitiva, non alterius. Patet igitur quod materia non est subjectum formæ nisi per assimilationem ejus. Similiter autem se habet de intellectu ad intelligibilia. Unde scibile cujus nulla principia sunt in intellectu, in intellectu non potest. Cujus autem principia in intellectu sunt, jam intellectum scibili assimilat : non tamen perfecte, sed confusa et indistincta assimilatione, quæ distinguitur et determinatur in adeptione scibilis per scientiam : quia ipsa principia non determinate sunt in forma scibilis, in quibus forma scibilis confusa est et in potentia tantum. Ex his tamen habetur quod differentium agentium in genere diversæ sunt potentiæ passivæ assimilatæ activis et propriæ, quibus illa activa suas inferunt actiones. Necessarium autem et contingens in rebus accepta, nec propria nec communia principia habent esse et quidditatis, nec propria nec communia habent scientiæ principia : quia eadem sunt principia essendi et sciendi, sicut probatur in principio *Physicorum*. Ergo potentiæ passivæ quibus ista activa inferunt suas actiones, per eumdem confusum habitum utrique agenti assimilari non possunt. Per diversos ergo assimilabuntur. Diversitas autem talium habituum diversitatem potentiarum propriarum facit. Diversæ ergo sunt potentiæ rationis acceptivæ necessarii, et acceptivæ contingentis. Adhuc sicut agentia sunt genere altera et non specie tantum, eodem enim genere causæ non est necessarium et contingens : ita necesse est potentias passivas genere passionis esse alteras et non specie tantum. Causa enim non stans et stans causa, genere alteræ sunt, et non specie tantum.

Et quamvis hæc ratio fortissima sit ab Aristoteles facta et a Theophrasto et a multis aliis, tamen sunt quidam obnitentes dicentes verum esse finem intellectus : verum autem in necessariis et contingentibus non habere differentiam nisi materialem. Materialis autem diversitas in agentibus formalem differentiam non requirit in passivis. Et ideo non requiritur quod diversæ formales rationes sint ad verum in necessariis, et verum in contingentibus quæcumque. Sed isti finem supponunt, scilicet quod verum in necessariis et contingentibus differant materialiter tantum : necessarium enim et contingens in rebus esse intelliguntur. Unde verum quod est rei entitas secundum principia formalia genere et specie differt in necessario et contingenti. Oportet igitur quod cognoscitivum rationis duas potentias habeat genere et specie alteras. *Alteras* autem dico genere et specie passionis sive passibilitatis, per quas in genere et specie passivi proprie constituuntur.

Quamvis autem hæc sit veritas, tamen multos duxit in errorem. Dicunt enim quod si plantata sunt in natura hominis, quibus scibilia et delectabilia proprias inferunt passiones, videtur non debere redargui, quamquam si talibus potentiis utitur ad actum, et similiter utitur instrumentis, sicut si oculo utatur ad visum : et per hoc licentiam volunt habere ad omnis turpitudinis expletionem, quemadmodum lex data videtur esse Mahumeti, quæ ad hoc facit. Est responsio, quod in omni toto potestativo inferior potentia semper ordinatur ad superiorem, nec habet ultimum nisi in summo illo quo superiorem attingit : hoc autem patet tam in civilibus quam in naturalibus. In civilibus quidem totum potestativum est regnum distributum in partes potestativas, sicut in prætoriatum, ducatum, militiæ præfectoriam, et hujusmodi. Patet autem quod inferior semper respicit superiorem, et non habet bonum et optimum sui nisi ordinem superioris participando, sicut dux ordinatur a rege ad actum et opus, prætor autem a duce, præfectus autem a prætore : et si talis ordo non sit, cum ordo sit pars potestatis, cadunt a ratione potestatis, et confusum quid

Lex Mahumeti.

erit non in unum sed in diversa tendens et seipsum destruens. In antehabitis autem exemplum est, quod sensus particularis ordinatur ad sensum communem : et si sensus particularis a communi non accipiat, nec sensus erit : et sic est de omnibus aliis. In omnibus enim ita est, quod potestates ad unum ordinatæ sic se habent quod inferiores ad superiores respiciunt, et ordinem potestatis habent ab eis. Quamvis ergo possibile naturaliter infuit, tamen operationes et usus potentiarum non est nisi secundum ordinem per determinationem superiorum. Motus ergo passionum et operationes potentiarum non inesse debent, nisi secundum rationis moderamen : passio enim proprie non habet actum, sed motum. Inferens enim passionem proprie passio est. Illata vero, ut dicit Aspasius, non tam passio quam motus passionis : in homine enim hæc secundum bonum hominis ut homo est, non sunt nisi secundum rationis moderamen.

Dubitatio. Dubitabit autem fortasse aliquis cum scientificum et rationale sive practicum et speculativum in una anima rationali sint, quæ impartibilis est et indivisibilis nullam habens quantitatem, quomodo hæc dicimus esse partes, et quomodo aliquando specie, aliquando genere alteras ?

Responsio. Ad hoc autem quantum præsenti intentioni sufficit, dicimus quod ad particularitatem totius potestativi non requiritur divisibilitas secundum quantitatem : unitas enim et punctum indivisibilia secundum quantitatem multas habent potentias. Alterius enim potentiæ est punctum ut fluens, alterius punctum ut stans, et alterius potentiæ est secundum quod est principium, et alterius secundum quod est finis, et alterius secundum quod est continans et medium, et alterius secundum quod est signum in circulo duorum actuum, in quo signo linea recta circulari contingit : et in multis planum est hoc videre. Cum ergo anima corporis organici sit perfectio : organicum autem organa genere et specie organorum habeat differentia. Organa enim vegetabilis genere et specie differunt ab organis sensibilis : organa vero sensibilis specie differunt inter se, et similiter organa vegetabilis. Cum igitur potentiæ animæ talium organorum sint actus proprie, oportet quod ipsæ inter se differant genere et specie potentiarum. Probatum enim est in *Naturalibus*, quod omnis diversitas quæ per se est in materia et secundum naturam est, est ex diversitate quæ est in forma. Rationalis autem anima differentiis activorum specie et genere accipit diversas potentias, sicut jam ante ea habitum est. Dicimus igitur quod cum istæ particulares potentiæ ad unitatem totius potestativi referantur, tunc partes sunt, quia partiales potestates. Si vero ad se invicem referantur, tunc genere et specie potentiarum differunt, quemadmodum paulo ante dictum est. Cum autem duæ sint partes rationem habentis : una quidem quæ est necessariorum, vocatur *scientificum* : altera autem quæ est contingentium, simpliciter vocatur *ratiocinativum* : consiliari enim quod tali parti rationis proprie convenit, est idem quod ratiocinari quoddam. Dicimus autem jam in tertio, quod nullus consiliatur de non contingentibus aliter habere : ratiocinativum igitur sive consiliativum una quidem pars est partis animæ quæ dicitur rationem habens.

Ratio autem hujus divisionis est, quia quæcumque accipiuntur, aut accipiuntur per medium stans et essentiale et convertibile, aut per medium non stans. Si autem per stans accipiuntur : tunc discurrere non est necesse, sed vis acceptiva stat in uno : et talis acceptio scientifica est demonstrationis scientiam faciens, quia scientia est demonstrationis. Si vero medium non stat : tunc non certificat sufficienter, et necesse est discurrere ab uno in alterum, ut est ex multitudine mediorum quantum fieri potest, confirmetur quæsitum : et hoc vocat Dionysius *discursas scientias* : cum tamen non veræ scientiæ sint, sed existima-

tiones proprie vocantur : et talis discursus proprie vocatur *ratiocinatio*. Dicit enim Isaac in libro de *Diffinitionibus*, quod ratio est vis animæ faciens currere causam in causatum : et intelligitur de causa consequentiæ et non de causa consequentis. Dicitur tamen ratio multipliciter. Est ratio actus ratiocinantis, et est ratio ejus de quo est ratiocinatio, sive (ut melius dicatur) ratiocinium. Primo quidem modo omnis intellectus componens et dividens et quocumque modo ordinans causam ad causatum per rationalem discursum, ratio vocatur. Sic autem ratio est argumentatio, et tot sunt species rationis, quot sunt argumentationis : et hoc modo scientificum sub ratiocinato continetur, et syllogisticus demonstrativus ratio quædam est : et sic principia etiam quæ per inductionem manifestantur, recte sumuntur : quia inductio est ratio. Si vero dicatur rationale a ratiocinio rei de qua est ratio, tunc non est nisi de contingentibus ratio. In illis enim oportet numerare, disponere, et ponderare unumquodque et inquirere per quem modum habeatur inquisitum : et hoc modo scientificum nullo modo potest esse rationale : et hæc est causa, quod cum dividitur rationale communiter dictum in duas partes, istud quod de contingentibus est, nomen generis obtinet : quia procul dubio rationalis nomen et diffinitio oritur ab eo quod est secundum rem rationale : quia hoc simpliciter est rationale habens in se causam ratiocinii et ratiocinationis. Idem autem quod ab actu ratiocinantis est rationale, aliquid addit per quod ratiocinatio stat et sistit : propter quod illud non rationale dicitur, sed a differentia contrahente ipsum vocatur scientificum. Rationale autem etiam vocatur consiliativum : cum tamen non sit de operabilibus per nos possibilibus aliter fieri. Hujus autem causa, est quia quæcumque sunt physica vel mathematica vel divina, vel mediate vel immediate ad causas stantes reducuntur : et ideo scientia est de illis. Sola autem operabilia per nos ut stans habent nec mediate nec immediate : quia prima et media et ultima in his inconstantia sunt : et hæc de solis illis proprie est, de quibus est consilium : et hæc est causa, quod ratiocinativum et consiliativum idem proprie loquendo. Istæ igitur duæ partes sunt rationem habentis.

dici multi- iter.

Sunt tamen qui contra hoc objiciunt, dicentes unam potentiam esse oppositorum, sicut visus est nigri et albi et intermediorum colorum, et gustus, et auditus, et alii sensus. Cum ergo necessarium et contingens opposita sint, non est necessarium quod propter oppositum habeant duas partes potentiarum.

Objectio.

Sed ad hoc facile est respondere, quod opposita quæ unum genus habent, unius et ejusdem sunt potentiæ passivæ, qua respondent unitati generis in activis. Quia sicut genus in activis confusa et indeterminata est inchoatio specierum, sic forma confusa in passivo potentiam dat patiendi a talibus activis, et determinatur per eam ad speciem sicut genus determinatur per differentias. Aliter enim dici non posset secundum veritatem, quod diffinitio data per genus et differentiam, et diffinitio data per potentiam et actum ad se invicem reducerentur. Et ex hoc est, quod ea quæ sunt diversorum generum, nec unius potentiæ sunt, nec a se invicem transmutantur, sicut linea et album, et acutum in voce et acutum in angulis. Contingens autem et necessarium ad nullum unum genus rerum possunt reduci, et ideo unius potentiæ esse non possunt, quæ potentia activa sit vel passiva.

Responsio.

Cum ergo duæ sint potentiæ, oportet nos subtiliter sumere quis utriusque harum sit proprius et optimus habitus, perfectam conferens facultatem potentiæ ad proprium et connaturalem et essentialem actum, ut nullo modo impeditus sit. Talis enim habitus procul dubio talis potentiæ est virtus. Virtus autem 4.

Expedit sumere quis utriusque harum potentiarum sit optimus habitus.

est, quia ultimum potestatis ejus est ad proprium opus. Hæc autem omnia constant ex his quæ in primo libro dicta sunt a nobis.

CAPUT IV.

De tribus quæ dominativa sunt actus et veritatis.

5. Sensus non est principium actionum humanarum.

Volentes igitur investigare quis prius horum habitus sit, cum habitus sit ad actum proprium sicut dispositio perfecti ad optimum, sicut Aristoteles dicit in septimo *Physicorum*, oportet nos primum accipere quæ et quot sint dominativa veritatis et actus in homine. Est autem communis sententia, quod tria sunt dominativa in anima actus et veritatis, scilicet sensus, intellectus, et appetitus. Inter hæc autem tria sensus secundum se acceptus principium actus esse non potest. Cujus signum est manifestum, quia bestiæ sensum quidem habent, actum autem cum homine non habent. Hoc autem facile est intelligere ex præhabitis. Dictum est enim quod actus hominis ut homo est, ratio est : propter quod actio hominis non erit quod secundum rationem ab homine non procedit. Unde sensus secundum quod sensus est separatus, nullum penitus potest habere actum. Si autem sensus in formam rationis reductus sit, tunc non ex se, sed ex ratione actus principium erit. Nihil enim in homine est in quo sit totum principium sui actus, nisi ratio vel intellectus : hic enim nullo modo actus est ab alio, sed ex seipso facultatem perfectam habet agendi. Ubi autem sensus a ratione separatus est, sicut in brutis, ibi magis agitur quam agit. Talis enim anima statim visis movetur, et visa prosequitur vel fugit, nihil in se habens quo talis impetus frænetur vel moderetur : propter quod aguntur et non agunt, et tale agi statim moveri est a visis. Cum autem dicimus quod est dominativus actus, sensum pro sensibili cognitione accipimus, quocumque modo sensibiliter de motu nuntium fiat, sive per sensum exteriorem, sive interiorem. Exteriores enim sensus quinque noti sunt, quinque sunt interiores, ut dicunt Avicenna et Algazel, scilicet sensus communis, imaginativa, phantasia, existimativa, et memoria.

Sensibiliter autem dicimus fieri nuntium de motu quadrupliciter, scilicet per sensibile proprium, sicut pecora moventur ad cibum. Secundo modo per comparationem sensibilium vel divisionem, sicut componitur album cum dulci et aromatico. Tertio modo, quando fit motus non per sensibile, sed per quod accipitur cum sensibili non separatum ab ipso, sicut ovis fugit lupum non propter colorem vel figuram lupi, sed quia accipit ut inimicum natura. Quarto modo, quando fit nuntium ex potentiis reflexivis, sicut ex memoria, vel reminiscentia. Quocumque modo nuntium fiat per sensibilia, totum vocatur sensus, qui sensus dominativus actus non est per hoc quod agitur et movetur visis, sed per hoc quod reducitur in formam rationis : per hoc enim supponitur ut dominativus sit, et per hoc justum dominativum competit ei in ea quæ sibi subjecta sunt, ut illa ordinet et formet ad justum dominativum, sicut patet ex his quæ in fine quinti dicta sunt. Per hoc patet, quod ea quæ ponit Aristoteles in tertio de *Anima* esse moderativa, phantasiam scilicet, et intellectum, et appetitum, eadem sunt cum his quæ hic ponuntur.

Cum autem dicitur quod appetitus est dominativus actus, et appetitus valde communiter dicitur et valde multipliciter, sicut nos in tertio scientiæ hujus libro distinximus, non potest appetitus in communi dictus esse dominativus actus. In multis enim appetentibus agitur et non agit quemadmodum et sensus. Oportet igitur quod sit appetitus determinatus. Non autem determinatur appetitus nisi per formam appetibilis sibi nuntiativam vel per sensum vel per intellectum. Appetitus ergo non movet nisi per formam appetibilis. Formam autem appetibilis determinat ratio per formam rationis. Appetitus ergo non est dominativus actus nisi per formam rationis quæ intellectus vocatur. Relinquitur ergo quod solus intellectus ex se dominativus actus est. Appetitus autem et sensus actus non sunt dominativi, nisi secundum quod ad formam intellectus referuntur. Solus enim intellectus cum eo quod immixtus est et separatus, nulli nihil habens commune, ut dicit Anaxagoras, tamen ex forma quæ proprius intellectus est, quæ est vera operabilis determinatio, habet quod agit et nullo modo agit. Ex hoc enim quod immixtus est, principium agendi est in ipso, et potest agere et non agere : ex forma autem quæ est verum in ratione operabilis, directe movet ad opus, cum ex hoc sit sciens et actum et singularia in quibus est actus. Cum ergo dicitur tria dominativa esse actus, patet quod in dominatione actus non sunt æqualia.

Quod autem ista dicuntur dominativa esse veritatis, non est dictum de veritate simpliciter, sed de veritate quæ est gratia alicujus ut operis vel actus : et hæc est veritas quæ dicitur *practica* : hæc enim veritas aut respersa est in sensibilium acceptione, aut separata. Et utroque modo potest accipi ut determinans operabile, vel simpliciter ut non determinans. Et siquidem sensibilis vel insensibilis seipsa veritas accipiatur, tunc sensus est dominativus veritatis. Si autem separata a sensibilibus, tunc intellectus erit dominativus. Si vero accipiatur in appetibili determinato sive operabili, tunc appetitus erit dominativus veritatis. Si vero quarto modo accipiatur veritas absoluta ad operabile non relata, tunc veritas speculativi intellectus, et nullum trium dominativum est ipsius. Quod autem diximus esse appetitum dominativum actus et veritatis, et non voluntatem, ideo dictum est, quia appetitus communius quid est quam voluntas, et ambit tam desiderium sensus quam appetitum rationis. Motus autem et operatio hominis aliquando est secundum appetitum sensibilem, et aliquando est secundum rationabilem.

CAPUT V.

Quod affirmare et negare in intellectu sequitur prosequi et fugere in appetitu.

Intellectus autem qui dominativus est actus, procul dubio compositus intellectus est: quia non nisi componendo et dividendo et ordinando et disponendo operabile determinare potest : talis autem intellectus mensurando et ponderando procedit : et ideo *mens* vocatur quod a *metiendo* nomen accepit. Cum autem talis mens ad alias vires se habeat, in ratione justi denominatim non determinat operabile nisi secundum quod exsequendum est ab appetitu sicut a sub- 6.

jecto et servo : hoc igitur facere non potest nisi determinate affirmando et decernendo quod operabile operandum sit, et negando et inhibendo quod non operabile non operandum sit, et quod operabile non dimittatur vel negligatur, et ne non operabile aliquo modo fiat. Tale enim affirmare decernere et præcipere est, et tale negare est inhibere et prohibere. Quod autem in domino præcipere est et decernere, hoc est in servo prosequi et perficere : et quod in domino est negare et inhibere, hoc est in servo averti ab illo et fugere. Patet igitur quod idem quod est in mente dominativa affirmare et negare, hoc in appetitu subjecto est prosequi et fugere : non quod rationes eorum eædem sint, sicut nec nomina eadem sunt, sed quia ad unum et idem secundum morem referuntur. Propter hoc autem, quia (sicut ex antehabitis patuit) moralis virtus est habitus electivus, electio autem appetitus consiliativus, oportet necessario propter hoc rationem sive mentem practicam veram esse in præcipiendo et decernendo vel inhibendo, et oportet appetitum esse rectum et ad formam rationis reductum in persequendo vel fugiendo. Electio enim quæ in diffinitione virtutis cadit, studiosa est sicut et virtus ipsa de numero studiosorum est. Electio autem per appetitum eligit id idem quod per intellectum decernit. In omnibus talibus oportet quod eadem secundum rem intellectus sive mens practica dicat, et appetitus persequatur. Sic enim appetitus est rectus. Talis autem mens et talis veritas ad operabile determinata, practica vocatur sive operatura : ideo quod finis est opus et non veritas : verum enim quod in talibus assumitur, ad formam operabilis refertur : et sic non gratia sui, sed gratia alterius sumitur : finis autem dat speciem et nomen : ideo ab opere quod finis est, et non a vero quod ad finem est moris, dicitur practica sive operativa et non veridica.

Quid est mens practica?

Intellectus quare dicitur practicus?

Sunt tamen et aliæ rationes quas Avicenna ponit, quare intellectus dicitur practicus? Operativum enim est, in quo principium operis est. Intellectus igitur in quo totum operis principium est, operativus dicitur. Intellectus autem in quo sui operis non est principium, sed potius in rebus extra operativus et activus dici non potest, sed potius a passione et acceptione denominatur : et ideo dicitur speculativus. Speculari enim pati est, cujus principium potissimum in activo est, et non in passivo. Et ex hoc consequitur alia differentia quam etiam dat Avicenna, quia scilicet intellectus practicus formam suæ veritatis ponit in alio, sicut in membris corporalibus quæ movet nihil accipiens ab eis. Intellectus autem speculativus a corporalibus accipit, et nihil ponit : accipit enim a sensibili acceptione, per inductionem universale colligens. Ex hoc iterum alia differentia accipitur, scilicet quod intellectui practico vires sensibiles subjiciantur per hoc quod in eas imprimit, et non imprimitur ab ipsis, quamvis denominativum habet ad ipsas. Intellectus autem speculativus, cum accipiat a sensibilibus, nullum habet jus dominationis : nec etiam sensibiles vires dominantur in intellectu speculativo, sed per modum liberorum ministrant ei. Sunt et aliæ multæ differentiæ de quibus modo dicere non oportet.

tem partis opus est etiam verum constituere : sed hæc veritas est vera rei entitas ex principiis entis accepta : et tunc veritas est in intellectu, quando ex talibus principiis veritatis in re existentibus et intellectu acceptis adæquatio rerum fit : et hoc non ulterius ordinatur, sed accipitur ut finis speculationis.

8. Si quis igitur subtiliter considerat, actus principium immediatum est electio. Est autem principium unde motus sive effectivum, et non est principium ejus sicut gratia fiat, sive sicut finis. Principium autem electionis est appetitus et ratio practica quæ verum determinat, non gratia sui, sed gratia alicujus operabilis. Si enim investigetur quid immediatum principium sit actionis vel operationis, oportet quod secundum prædicta ad principium illud duo concurrant, scilicet determinatio et decretum operabilis, et appetitus impetum faciens ad opus : et hæc duo non colliguntur nisi in electione quæ est appetitus consiliativus, et in quantum consiliativa est, decernit et præcipit : in quantum autem appetitiva, impetum facit ad opus : et electio sufficiens principium est secundum rationem causæ efficientis ad actum et opus. Cujus autem gratia opus fit, non est electio, sed potius finis voluntatis. Illius enim gratia fit quidquid fit in actu et opere. Non autem sic se habent ratio et appetitus ad electionem, sed potius sunt principia constituentia electionem. Electio enim in duobus est vel in pluribus propositis unius præoptatio. Duo autem vel plura non proponuntur, nisi per judicium rationis. Per illam enim proponuntur et disponuntur, ordinantur et ponderantur quantum quodlibet valeat ad opus intentum : et decreta et determinata veritate determinatur et completur electio per appetitum impetum ad opus facientem. Unde in electione ratio est sicut incipiens et disponens, et appetitus sicut terminans et complens. Et hoc

CAPUT VI.

De mente speculativa.

7. ...um et ...u men- ...ecula- ...est ve- ...et fal- ...um.

Speculativæ autem mentis quæ nec practica est ut prudentia, nec factiva bene et male sicut ars, finis est verum vel falsum. Omnis enim intellectivi sive speculativi sive practici hoc opus est, constituere verum et falsum. Sed intellectivi quod dicitur practicum construere non est verum simpliciter, sed veritas quam constituit, confesse habet se ad appetitum rectum. Hæc autem est veritas operabilis ad quam semper confesse se habet appetitus rectus, sicut bonus servus semper confesse et devote se habet ad ea quæ præcipit dominus. Talis autem veritas non est intentionis finis, sed ad opus ordinatur ut ad finem. Utrumque enim horum convenit tam prudentiæ quæ principium est actus, quam arti quæ super extrinsecam materiam principium est factionis. In hoc enim differunt actio et factio, quod actio est in operabilibus per nos et in nobis sicut in his quæ sunt circa passiones a nobis et in nobis expletas. Factio autem est circa ea quæ fiunt a nobis, sed in materiam extrinsecam per nostram factionem inducuntur, sicut patet in omnibus operibus artis, in quibus ab anima artificis et a parte animæ quæ est intellectus operativus, forma procedit motu membrorum corporis et instrumentorum in materiam extrinsecam. Speculativæ au-

verum est de appetitu terminato et perfecto. Ille enim appetitus qui indeterminatus est et quasi in omnibus diffusus, et est inclinatio potentiæ ad actum proprium, aliquando antecedit intellectum sive rationem practicam : quia nec inquireret operabilia, nec disponeret, nec ordinaret, nec pondareret, nisi hoc libere appeteret et vellet : et secundum hunc modum appetitus antecedit intellectum practicum ut genus, et intellectus sequitur, et format appetitum generalem, et specificat ut appetitus intellectivus efficiatur : et sic appetitus est potentia, et intellectus forma et actus : et hoc modo proprie appetitus intellectivus vocatur : de hoc tamen melius in sequentibus determinabitur.

9. Electio nunquam est sine intellectu, et mente, et habitu morali.

Ex his accipitur, quod electio nunquam sine intellectu et mente practica, nec unquam potest esse sine morali habitu. Electio autem appetitus consiliativus : consilium autem non nisi de operabilibus per nos : operabilia autem per nos omnia ad moralem habitum reducuntur. Bona enim actio et contrarium actionis bonæ esse non possunt sine intellectu et mente et more. Sine intellectu esse non possunt, quia necesse est quod appetitus exsequens vel convertatur ad intellectum confesse et obedienter : et sic fit actio bona : omne enim quod rationale est, bonum est, ut dicit Plato. Vel oportet quod avertatur a mente et ratione : et sic fit actio mala : omnia autem hæc cum sint operabilia per nos, ad morem reducuntur. Mens autem secundum se accepta sive intellectus speculativus est, et nihil movet : sed mens quæ verum determinat gratia hujus vel illius operabilis, est quæ movet, et practica vocatur. Hæc enim practica mens non tantum principatur principio activo, sed et potentiæ factivæ. In factivis enim omnis faciens aliquid per artem, verum præaccipit non absolute, sed gratia hujus quod operari intendit, quod superius *apotelesma* vocavimus : et tamen hoc opus non est finis artis simpliciter et ultimus, sed et ipsum ulterius ad aliquid ordinatur quod est finis intentionis ultimus : sed hoc verum est quod non ordinatur ad actum vel operationem interiorem, sed ordinatur ad utilitatem intentam per opus. In activis autem non sic est, sed potius bona actio in talibus finis ultimus est intentus, et appetitus bonæ actionis est propter seipsam.

Electi appet intell vus

Propter quod electio vel est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus : et tale principium operum suorum per talem electionem inter omnia est solus homo. Quod sic patere potest, quia in factivis de necessitate tres termini sunt. Unus quidem electionis, alter autem motus et operationis, tertius vero intentionis, et ille est status. Verbi gratia, in ædificativa domus primum quidem electio stat ad determinationem eorum ex quibus fit domus faciendo et operando, dolando et comparando. Dolatio autem et factio stat in domo facta. Domus autem facta non est ut domus sit tantum, sed sit protectio ab imbribus et caumatibus, et tuta conservatio divitiarum : et in hoc stat intentio ædificantis domum. Similiter et in viellando electio stat quidem in his quæ pertinent ad viellæ constructionem et chordarum. Viellatio autem ipsa finis est temperationis et modulationis chordarum. Ipsa autem viellatio ulterius refertur ad suavitatem in auditu in quo quiescit intentio viellantis. In activis non sic est : hæc enim stant in uno primo quod est actus. In his necesse est quod actus et opus sit finis, vel virtutis vel vitii non haberet nomen, sicut patet ex his quæ in quinto hujus scientiæ libro dicta sunt. Unde actus non ulterius refertur ad aliud opus quod apotelesma sit, nec apotelesma etiamsi esset in talibus, referri posset ad aliquem finem ulterius intentum, cum ipsa actio prima finis ultimus sit et per seipsam intenta. Propter quod si appetitus communiter sumatur, qui quocumque modo demonstrato appetibili sive nun-

tiato statim cupit antequam determinatur utrum appetibile et operabile sit, vel non ille est appetitus movens primum intellectum practicum, ut inquirendo, disponendo, per judicium ponderando determinat : et talis operatio animæ ab appetitu incipit sicut ab imperfecto, et perficitur in ratione decernente et determinante sicut in differentia constituente : et hoc modo electio appetitus intellectivus est. Si autem appetitus accipiatur qui impetum facit ad opus, ex hoc quod jam sibi operabile per intellectum determinatum est, hæc operatio incipit ab opere intellectus, et terminatur et completur per appetitum : et hoc modo electio intellectus appetitus est, in qua operatio intellectus est sicut genus et potentia, appetitus autem sicut differentia et actus : et quæcumque entium vel supra consilium sunt, vel consilium attingere non possunt, per electionem sui actus non possunt esse principia. Cum autem omne consilium ex indigentia sapientiæ sit, et dii indigentiam sapientiæ non sustineant, bruta autem inquisitionem non attingunt, constat quod solus homo per talem electionem suorum actuum est principium.

CAPUT VII.

De quibus factis per nos non sit consilium ?

In factis autem humanis solum ab electione excipitur factum de præterito : hoc enim solum necessitatis habet rationem. Unde nihil factum eligibile est. Verbi gratia, quamvis humanum factum sit Ilion captum, tamen modo nullus eligit captam fuisse Trojam. Et hujus ratio est, quia electio est consiliativus appetitus. Nullus autem consiliatur de facto, sed de futuro et contingenti aliter se habere : factum autem de præterito non contingit non fieri sive factum esse : necessitatem enim habet suppositionis ad minus, scilicet quod si factum est, non factum esse non potest : quod recte dixit Agatho, qui tragicus fuit poeta. Dixit enim quod solo facto de præterito privatus Deus, ne hoc per electionem facere possit : quæ enim facta sunt, fieri non possunt [1] : et ideo sunt tamquam ingenerata et æterna se habentia ad facere. Si enim detur quod Deus possit facere facta de præterito, ponitur quod faciat. Si ergo Deus ea facit, sequitur necessario quod iterum fiant : et si fiunt, non sunt : et si facta non sunt, Deus non fuit causa eorum. Positum autem fuerat, quod et facta essent, et per

11. Electio non est præteritorum, sed futurorum et contingentium.

[1] Hoc etiam ipse Deus soloque carere videtur,
Infectum ut faciat quod factum est atque peractum.

consequens quod Deus fuerit causa eorum. Facta igitur fieri non possunt : consilium autem tantum est de possibilibus fieri : consilium igitur non est de factis.

Et quod Agatho dicit de Dei potentia, de potentia quæ est in effectu intelligitur : ad illam enim sequitur necessario secundum rem fieri : et ex parte illa sequitur contradictio si ponantur facta fieri posse. De potentia autem separata ab actu factionis Deus multa potest et infinita, quia potentia infinita est : et ea quæ potest de illa potentia, frequenter in re fieri non possunt : quia nulla potentia passiva invenitur in rebus, quæ potentiæ activæ quæ in Deo est, proportionetur.

Ex his omnibus accipere est, quod utraque est intellectivarum particularum, speculativæ scilicet et practicæ, et proprium opus est veritas, sed modo differenti, ut dictum est. Secundum quos igitur habitus utraque particula verum dicit, et perficitur ad verum dicendum operatione non impedita, illi habitus virtutes sunt ambabus particulis dictis.

Cum igitur jam dixerimus de princi- 12
piis habituum illorum, rursus a nobis incipiendum est, ut per determinationem etiam de ipsis habitibus dicamus quæ dicenda sunt.

Altius tenda determ tio ali rum jam d sun

TRACTATUS II

DE VIRTUTIBUS INTELLECTUALIBUS SIGILLATIM.

CAPUT I.

De numeratione habituum quibus dicitur verum.

Intendentes autem de habitus talibus prius nos eos enumerare oportet qui et quot sunt : aliter enim tractatus perfectus nesciretur. Sint itaque habitus quibus verum dicit anima affirmando vel negando, quinque secundum naturam. Hæc autem ars, scientia, prudentia, sapientia, et intellectus. Suspicione enim et opinione contingit aliquando falsum dicere. Quod autem dictum est, sic patet : quoniam verum dicit anima, vel de rebus enuntiando, vel de operabilibus : quamvis enim aliæ inclinationes animæ sint affectuum in anima, sicut deprecativus, imperativus, dubitativus, et hujusmodi, tamen secundum hos non convenit verum dicere, neque de rebus, neque de operabilibus. Adhuc autem quamvis in anima sint species incomplexorum et sint ea per modum habitus, tamen his non convenit verum dicere affirmando vel negando. Singulum enim incomplexorum, ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, neque verum, neque falsum est : et in intellectu similiter intelligentia indivisibilium in his est in quibus neque verum, neque falsum est. In quibus enim verum et falsum est, compositio quædam intellectuum est. Talia igitur omnia quamvis in anima sint, tamen non convenit eis verum vel falsum dicere affirmando vel negando.

Propter quod notandum quod triplex est veritas. Una in rebus quæ prima est, et causa duarum aliarum, et hæc veritas est esse rei ut est secundum propriam et veram rei entitatem. Secunda est in intellectu quæ est adæquatio intellectus ad rem et conceptus rei ut vere est. Tertia media est formata a secunda et secunda a prima, et hæc est veritas in sermone : quando scilicet de re quæ est, enuntiatur ut est, et de re quæ non est, enuntiatur Ve[illegible] est

ut non est. Et quando dicimus quod habitus quibus contingit verum dicere, sunt quinque, intelligimus de vero secundo modo dicto, quod signatur in vero sermonis, et refertur ad verum quod est in rebus.

Et quamvis hoc falsum dicere et verum ejusdem sint, tamen habitus non determinatur per falsum enuntiare : quia falsum non consideratur a talibus propter falsum, sed propter verum ut vitetur. Suspicio autem imperfecta existimatio est per valde fallacia signa sumpta, sicut sunt suspiciones rhetoricæ, cujus principia sunt signa quæ et nulla mutatione facta in rebus ex seipsis fallacia sunt : frequenter enim fallit comptum et politum esse adulterum, etiam absque omni mutatione quæ fiat in rebus. Similiter autem est de opinione, maxime autem in illa quæ est ex hoc ut videtur pluribus : plures enim judicant sedandum sensum : et hæc signa frequentem habent fallaciam etiam sine omni rerum mutatione : propter quod etiam de *fallacia visus* liber descriptus est. Ex tali enim signo aliquis solem monopedalem opinatur propter quantitatem descriptam in oculo, non advertens, quod si dicimus visum fieri sub angulo trianguli, cujus basis est res visa, tanto strictior efficitur angulus trianguli in oculo, quanto basis distantior est ab angulo : et tanto amplior est angulus, quanto basis est vicinior : et sic eadem res nulla mutatione facta in quantitate ipsius major et minor apparet. Similiter autem est de remo navis in aqua, quod cum directe de navi in profundum dependeat pyrus quæ est in anchora, propter aquæ parvitatem ad superficiem aquæ reflectitur secundum speciem et formam : et sic aspiciens et videns in superficie continuata ad partem remi quæ intra aquam est, quæ conjungit partem remi quæ extra aquam est, ad formam quæ in superficie aquæ apparet, et opinatur remum esse fractum, eo quod sensus reflexionis non refert : et ideo talis opinio in eisdem principiis fallit, ex quibus ipsa opinio generatur. Propter quod opinione et suspicione non convenit semper verum dicere : et ideo virtutes et ultimæ perfectiones particularum animæ ad verum dicere esse non possunt.

In arte autem et prudentia non sic est : hæc enim in suis principiis necessitatem habent ad minus, ut scilicet si talem finem debeant consequi, necesse sit talibus principiis uti, et ipsa principia in ratione principiorum recta ratione determinata sunt, et quantum ad hoc non fallunt : sed quia applicantur his quæ sunt a nobis quæ valde inconstantia sunt et frequenter excidunt a regula et mensura, sicut in quinto determinatum. Et ideo non ex principiis, sed ex hoc quod res excidit et transcassum patitur, a regula principiorum incidit. Propter quod Demosthenes sapiens cum culparetur ab Alchimo, quod potitus non esset his quæ per consilium determinaverat, et ideo consilium instabile esset, excusavit culpam in rem transcindentem referens, quamvis consilium esset sanum et firmum. Futura enim contingentia de quibus solum consilium est, firma non stant sub mensura consilii. Patet igitur, quod ars et prudentia de se verum dicunt, quamvis artificiata et prudentialia aliquando transcindant a principiis artis et scientiæ. Ars et ...dentia ... verum ... cunt

Verum igitur dicere contingit dupliciter, scilicet per medium, sicut syllogismo syllogizatur verum : vel per intellectum compositum sine medio acceptum per simplicem enuntiationem de rebus. Et si sine medio est, tunc est habitus qui dicitur intellectus : intellectus enim habitus principiorum est, ad quem non est syllogismus. Si autem est acceptio per medium : aut est medium quod est causa consequentis et consequentiæ, aut quod est causa consequentiæ tantum. Et si est causa consequentiæ tantum, tunc est in contingentibus aliter habere : et hæc non sunt scibilia de quibus est ars, et agibilia de quibus est prudentia. Si autem est causa consequentis, quæ est causa quid et propter quid : aut est concepta Suffici... habiti... intelle... lium

cum continuo et tempore, et talis acceptio est scientia : aut est separata a continuo et tempore, et propter tale medium acceptio est sapientia. Quædam autem sunt quæ nostram acceptionem effugiunt, ad quæ medium quod sit causa quid et propter quid non habemus, ut dicit Boetius. Et hæc sunt duplicata. Quædam enim effugiunt propter suam perfectionem, ut Deus quem non nisi ex consequentibus effectibus et signis cognoscimus. Quædam enim effugiunt propter suam imperfectionem : quia cum omnis res ex ratione sui actus et formæ cognoscatur, quædam habent actus suos semper mixtos potentiæ : et ideo nunquam perfecte cognoscuntur, ut materia prima, et motus, et tempus.

...do habituum.

Ista autem quinque secundum ordinem quo enumerata sunt, etiam fiunt in nobis. *Ars* enim, quia plus usu quam ratione consistit : multos enim videmus recte operantes, et rationes operum ignorantes in quibus ars usualis ut natura operatur : et ideo ars quæ operibus propinquior est quam rationi, prima ponitur. *Prudentia* autem e converso rationi vicinior est quam operi, et ideo prudentia modum *scientiæ* habet, et a scientia modum accipit per syllogismum decernendo quod operabile est : propter quod scientiam ante prudentiam poni oportuit : sicut et verum prudentiæ quod est verum gratiæ. Hujus assumptum ex vero scientiæ quod est verum simpliciter, oportet determinari, et intellectus practicus propter eamdem rationem ex intellectu simpliciter recipit determinationem. Hæc igitur est causa ordinis trium horum. *Sapientia* autem cum sit ex altissimis ad quæ intellectus noster se habet sicut oculus vespertilionis ad solem, non potest innasci in nobis nisi scientia et prudentia prius innatis : et ideo sapientia quarto loco accedit. *Intellectus* autem extra hoc ultimo ponitur, non propter hoc quod ultimo fiat in nobis, sed quia acceptio est sine medio, quod aliud genus acceptionis est et veritatis quam sit in quatuor quæ dicta sunt.

CAPUT II.

De scientia, quid est secundum quod est virtus animæ?

In ordine enim exsecutionis de his quinque, oportet nos scientiam præmittere : exsequendo enim tenebimus ordinem doctrinæ. Quamvis ars exerceri possit absque magna scientia et ratione, tamen doceri non potest sine forma scientiæ : ars enim per syllogismum determinat factibile : omnis autem determinatio per syllogismum modum habet scientiæ : propter quod de scientia primo tractandum est.

Quid autem sit scientia per veram diffinitionem scientiæ per quam certificatur quid veræ scientiæ est, quod non ideo scientia est, quia similitudines aliquas sequitur scientiæ. Scientia autem per causam mediatam vel per effectum vel signum sumpta, non vere scientia est, sed modus quidam est scientiæ, qui veram scientiam per similitudinem quamdam imitatur : et ideo quia non est ultimum et optimum scitivæ partis animæ, ideo per modos tales virtus animæ non determinatur : sed tales modi scientiæ conditiones quædam sunt virtutis. In vera autem scientia omnes suspicamur sive arbitramur quod hoc quod vere sci- 13.

Vera scientia est necessariorum et æternorum.

mus, non contingit aliter habere : contingentia autem aliter habere tam debile esse habent, quod cum fiant extra, speculari per sensum latent, utrum sint, vel non sint. Et hoc ex hoc probatur, quod contingentia potentiis valde permixta sunt : et si in potentia accipiuntur, tunc secundum veritatem non sunt et latent. Si autem in actu sumuntur, tunc sunt operationes quæ sunt a nobis, et sunt in speculatione sensus. Similiter si hæc ad speculationem rationis referuntur, tam debile esse habent in causis. - quod nisi multum subtiliter speculetur aliquis qualiter hæc potius sunt entis quam entia, et potius sunt in esse quam in essentiis suis constituta, non deprehendet naturam eorum : et sic semper latent, quando sunt extra, speculari sive per sensum sive per rationem. Scibile autem est necessitate simpliciter, et est ens necesse, ad quod sequitur quod sit æternum. Quæcumque enim necessaria sunt necessitate quæ simpliciter necessitas est, et non ex suppositione, omnia sunt æterna.

14. Est etiam ingenerabilium et incorruptibilium.

Quæcumque autem æterna sunt, omnia sunt ingenerabilis et incorruptibilia. Hoc autem sic probatur. Necessaria enim sunt quæ non possibile est aliter habere. Quæcumque autem generabilia, ad omnem causam prius fuerunt in potentia. Ad causam enim generantem fuerunt in potentia possibilia generari et non generari. In materia enim prius in potentia fuerunt et ad formam : formam enim potentialiter adepta sunt, et similiter ad finem. Omne igitur quod sui esse ante se habet causam omnem vel aliquam, ens potentiale est et non necesse. Dico autem ante se habere causam, quia quædam sunt composita quidem : sed tamen neutrum componentium ad alterum nunquam fuit in potentia, vel est, vel erit secundum naturam, sicut corpora cœlestia : unde talia composita non proprie sunt causa, sed termini esse : et ideo tale ens non est ens possibile, sed necesse. Et cum diximus quod ens necesse non habet ante se causam, non intelligimus de principio universi esse quod est Deus. Hic enim non est causa quæ sit in causarum genere : nec enim mediata, nec immediata : nec remota, nec propinqua : nec communis, nec propria : nec essentialis, nec per accidens. Si enim esset mediata vel communis vel remota, per additionem posset fieri immediata et propria et proxima. Si autem esset causa essentialis, esset aliquid de esse rei, quod penitus absurdum est. Per accidens autem causa patet quod non est, quia illa non causat nisi per aliquid quod accidit ei : Deo autem nihil accidit. Ens igitur necesse secundum nullam causam in potentia est : et quod nullo modo in potentia est, immutabile est secundum omnem motum naturalem in quo sit mutatio formæ in subjecto : quod autem sic immutabile est, nec principium sui esse potest habere per generationem, nec finem per corruptionem naturalem. Naturaliter ergo loquendo ens necesse est æternum et ingenerabile et incorruptibile per naturam. Diffinitio igitur illius, quæ est quid et propter quid dicens, medium constantissimum est et vere a scientia generativum. Acceptio igitur quæ est per medium non adeo constans, similitudinem habet scientiæ, sed non dat virtutem in sciendo : referuntur tamen ad veram scientiam tales modi sicut habitus secundarii ad habitum principalem referuntur in moralibus, sicut diximus in tertio, quod modi fortitudinis ad veram fortitudinem referuntur per quamdam assimilationem : et in tali relatione ille modus scientiæ verior est, cujus medium medio veræ scientiæ magis assimilatur.

CAPUT III.

Qualiter ex præcognitis sit scientia?

15. Considerandum autem est, quod omnis scientia docibilis videtur esse, et omne scibile et discibile est. Docere enim est causam assignare per quam res et quod sit et quid sit, docetur : et per talem causam scibile accipere est dicere. Unde Aristoteles dicit in primo *Metaphysicorum* [1], quod signum scientis est posse docere. Omnis autem doctrina quæ talis acceptio scientiæ est, ex præcognitis quibusdam est, sicut in principio *posteriorum Analyticorum* dictum est. [2] Cum enim doctrina acceptio sit scientiæ per medium quod est principium : aut illud principium est cognitum, aut non. Si non est cognitum, tunc scientia per ipsum accipi non potest, quia scientia non accipitur nisi per cognitum. Si autem est cognitum ut principium, tunc est præcognitum : et sic ex præcognitis est doctrina. Si enim principium semper ex aliis principiis oportet esse cognitum, similiter syllogismus demonstrativus ex parte ante iret in infinitum, quod est impossibile. Oportet ergo quod aut principium sit præcognitum, aut alio modo cognitionis accipiatur quam per syllogismum. Hoc autem est per inductionem et per experimentum, per quæ universale quod sparsum est in particularibus, colligitur. Si ergo principium per inductionem, conclusionem autem per syllogismum accipiamus, omnis cognitio accepta aut per inductionem est, aut per syllogismum, et utraque est ex præcognitis : inductio quidem ex præcognitis in sensu, syllogismus autem ex præcognitis in intellectu. Inductio quidem enim principium est et credulitas universalis, quod ex singularium cognitione collectum est. Syllogismus qui est credulitas conclusionis, ex universalibus principiis est et præcognitis. Principia igitur ex quibus syllogismus est, talia sunt quorum non est syllogismus. Si enim concluderentur per syllogismum, oporteret quod principii esset principium, et iretur in infinitum : et quamvis aliquando sit syllogismus demonstrativus non ex primis et veris, sed ex his quæ per prima et vera fidem acceperunt : tamen illa principia non veram rationem principiorum habent, nisi secundum quod reducuntur in prima et vera. Et sic adhuc patet quod acceptio principiorum in quantum principia sunt, non est per syllogismum. Inductio ergo est per quam accipitur. Si enim debeam accipere quod totum est majus sua parte, accipio in continuis omnibus discretis, et non inveniens instantiam, universale induco. Similiter si debeam accipere quod quæ uni et eidem sunt æqualia, inter se sunt æqualia : vel si æqualibus æqualia demantur, quæ relinquuntur, æqualia esse, inductione omnia hæc accipiuntur.

Propter quod quidam dubitant, an inductio nobilior sit quam syllogismus : eo quod inductio notificat universale quod accipit syllogismus ut præcognitum, et notificat conclusionem. Syllogismus ergo procedit ex notificato et notificante : inductio autem ex notificante

Omnis doctrina fit ex præcognitis.

Dubitatio.

[1] In prologo Metaphysicæ.

[2] Cf. lib. I Posteriorum Analyticorum, tract. I, tex. et com. I.

tantum. Quod autam tantum est notificans ex seipso, nobilius est quam id quod notificat notificatum ab alio. Inductio ergo nobilior videtur syllogismo. Sed ad hoc planum respondere est, quod si inductio notificaret universale ex alio quam quod universale est, tunc procederet argumentatio. Inductio autem ex universali sparso quod per esse est in singularibus, docet universale simpliciter quod a singularibus est abstractum : et sic idem est quod docet et per quod docet secundum substantiam et essentiam, sed secundum esse est diversum : et ideo doceri potest unum per alterum. Hoc enim modo dicit Aristoteles in primo *Physicorum* [1], quod universale etiam secundum sensum notius est singulari. Et hoc est quod dicit Michael Ephesius, quod inductio ministrando et offerendo universale manifestat potius quam docendo vel arguendo.

Scientia quid est? Ex omnibus his patet quod scientia est habitus demonstrativus, qui est acceptio conclusionis per syllogismum demonstrativum, in quo observantur omnia quæ in *posterioribus Analyticis* determinata sunt, hoc est, quod medium sit conclusionis convertibilis causa, et quod impossibile sit aliter habere. Cum enim principia alicui cognita sint, et credita aliqualiter per inductionem, statim sciet quia principia scimus, in quantum terminos cognoscimus. Cognoscimus autem terminos inductione, scilicet quid sit totum, et quid pars : quibus cognitis sine docente, ex nobis ipsis scimus quod totum est majus sua parte. Principia enim, ut dicit Boetius, dignitates sunt : dignitates autem communes animæ conceptiones sunt : communis autem animi conceptio est, quam quisque probat auditam. Principia ergo syllogistica quilibet scit aliqualiter credita per inductionem, et sic principia magis scit quam conclusionem. Si enim non magis sciret principia quam conclusionem, tunc sciret ignotum per æque ignotum, quod non potest fieri nisi secundum accidens. Omnem ergo scientiam accipere est secundum accidens, quod non potest esse. De *scientia* quidem igitur secundum hunc modum determinatum sit a nobis.

CAPUT IV.

Quare de scientia primo tractatur inter intellectuales ?

Ab Antiquis autem duodecim assignatæ sunt rationes, per quas in intellectualibus virtutibus scientia ponitur ante artem et prudentiam. Quarum prima est, quia hoc concordat principio universi esse : principium enim universi esse unum et idem est similiter se habens. Creata autem ab ipso, ab eo distant secundum dissimilitudinem quam habent ad ipsum. Unde eodem modo se habentia, propinquiora sibi sunt, a quibus inchoat omnem universalitatis constitutionem. Cum igitur scientia sit de his quæ eodem modo se habent : eodem autem modo se habentia propinquissima sunt : primo scientia erit ante omnem aliam virtutem : habitus enim ordinantur secundum ea circa quæ sunt. Prima ra[tio].

Secunda ratio est, quia quæ frequenter sunt vel contingenter, non sunt nisi ex comparatione. In se enim considerata Secunda [ra]tio.

[1] I Physic., tex. et com. 1.

potentiæ admixta sunt, et secundum quod potentiæ admixta sunt, non sunt. Si ergo sunt et esse habent secundum quod contingunt æterna similiter se habentia : ars autem et prudentia de talibus est. Cum igitur esse non nisi comparata ad ea quæ similiter sunt, ars et prudentia similiter esse non habent nisi comparata ad scientiam. Sicut enim id quod contingenter est, firmatur in esse per id quod semper est : ita prudentia et ars firmantur per scientiam, et ars et prudentia non essent, nisi esset scientia confirmans ipsas per rationem et causam.

Tertia ratio.

Tertia ratio est quæ Pythagoricorum est : quia nihil est in gaudio continuo nisi cujus omne desiderium finitum est ad omne quod secundum naturam desiderat. Hoc autem solum necessarium est. Contingentis enim ejus quod desiderat, multum est extra ipsum. Habitus ergo scientiæ in toto quietat animam, quod non potest facere habitus artis et prudentiæ. Sic igitur scientia est ante prudentiam et artem.

Quarta ratio.

Quarta ratio est, quod sincerum est quod semper est, confusum autem et impurum quod contingenter est : et sicut se habent subjecta, ita se habent habitus. Habitus igitur sincere perficiens scientia est. Non autem ad sincerum potentiam animæ educunt ars et prudentia. Scientia igitur est ante artem et prudentiam.

Quinta ratio.

Quinta ratio est, quod quæ necessaria sunt, ex seipsis sunt : quæ autem contingenter, ex aliis : quæ autem ex seipsis, priora sunt his quæ sunt in aliis : et sicut ordinantur subjecta, sic ordinantur habitus : prior est ergo scientia quam ars et prudentia.

Sexta ratio.

Sexta est, quia ea quæ semper sunt, ordinata sunt et primum tenent ordinem : ea autem quæ contingenter, ad nullum ordinem reduci possunt. Regulariter autem verum est quod sicut se habent subjecta, ita se habent habitus. Scientia igitur sufficienter ordinat animam, prudentia autem et ars confusa relinquunt. Scientia igitur est ante prudentiam et artem.

Septima ratio.

Septima ratio est, quia casus et fortuna immiscent se his quæ contingenter sunt. Casus autem et fortuna ad ea quæ semper sunt, non attingunt. Ea igitur quæ sunt semper, substant per causas quæ sunt per se : quæ autem contingenter, stant in causis quæ sunt raro : et ideo habitus qui sunt circa hoc quod est contingenter, animam a casu et fortuna absolvere non possunt, quod perfecte facit scientia : et ideo dignior est arte vel prudentia.

Octava ratio.

Octava est a modo comprehensionis sumpta. Artificialia enim et prudentialia non comprehenduntur nisi existimatione quadam. Scientia autem comprehenditur ratione certa. Existimabilia autem si confirmari debeant, confirmari non possunt nisi per necessaria. Necessariorum ergo comprehensio ante existimabilium est apprehensionem. Scientia igitur est ante prudentiam et artem.

Nona ratio.

Nona ratio est, quia non forte sunt quæ frequenter sunt, sed umbræ et resonantiæ primarum formarum, sicut in primo hujus scientiæ libro docuimus. Habitus autem qui de umbris est, umbrose perficit animam. Habitus autem qui de primis formis simpliciter entibus est, simpliciter perficit animam : et sic iterum scientia est ante artem et prudentiam.

Decima ratio.

Decima ratio est quæ item Pythagoræ est : quia contingentia non bona sunt, sed potius locus mali. Malum enim locari non potest nisi in bono imperfecto quod contingens est. Habitus ergo qui est de contingentibus, non in toto a malitia removet animam. Id autem in quo nullus locus mali est, in toto tenet animam a malitia. Perfectior igitur habitus est scientia quam ars vel prudentia, et sic prior illis.

Undecima ratio.

Undecima ratio est, quia ea quæ contingenter sunt, ad purum intellectum non deveniunt, sed ad intellectum phantasiæ permixtum. Scientialia autem ex puris

fluunt intellectibus. Et ideo idem quod prius.

Duodecima ratio.

Duodecima ratio est, quia cum scientia dupliciter dicatur, scilicet pro habitu conclusionis, et pro habitu totius discursus a principiis usque ad conclusionem, ab ista secundo modo dicta scientia et ars et prudentia formam accipiunt. Id autem a quo alia formam accipiunt, prius est in illis. Scientia est ergo ante prudentiam et artem,

CAPUT V.

De arte, circa quid sit?

Post scientiam autem de *arte* tractandum videtur. Cum enim virtutes sint de his quæ sunt a nobis, nihil ita a nobis est sicut artificiata : hæc enim maxime sunt circa contingentia aliter se habere. Magis enim sunt circa talia quam prudentia, in quantum circa materiam exteriorem sunt, et ideo infima virtutum et imperfectior est ars. A talibus autem inchoandum est, et ante scientiam tractandum fuisset de arte, nisi quia ars cum ratione est. Modum autem rationis a modo rationis scientiæ accipi oportet.

16. Habitus cum ratione activus est diversus ab eo qui est cum ratione effectivus.

Dicentes igitur de arte, dicimus primum circa quid est ars. Hoc autem facere non possumus, nisi per divisionem ejus quod est contingens aliter se habere. Contingentis autem aliter se habere duæ sunt partes : una quidem factibilis, et altera actibilis. Secundum præmissa enim patet quod alterum est factio, et alterum actio. De talibus enim exterioribus rationibus credere oportet. Exteriores autem rationes dicimus idiotarum, qui solo usu hic differre dicunt. Multos enim talium perfectos videmus esse circa factionem, circa actionem deficere. Multos etiam e contra circa agibilia optime se habere videmus, in factibilibus autem deficere. Regulariter autem verum est, quod sicut se habent subjecta ad invicem, ita se habent habitus qui sunt circa subjecta. Quare et ille habitus qui cum ratione est activus, alterum quoddam est ab eo habitu qui cum ratione est factivus. Non enim hic intelligimus activum et factivum simpliciter, sed tantum ea activa vel factiva quæ cum ratione agunt vel faciunt : soli enim illi habitus qui cum ratione sunt, nati sunt verum dicere. Tales autem solæ virtutes sunt intellectuales : constat enim ex præmissis quod actio et factio non continentur sub se invicem. Universaliter enim neque actio factio, neque factio actio.

17. Idem est ars atque habitus faciendi vera cum ratione.

Hoc autem in particularibus probatur : ædificativa enim quædam ars est, et patet quod est habitus cum ratione factivus. Omne enim quod facit, ex ratione facit principiorum et ad finem factibilis. Sicut enim dicit Tullius, « ars est collectio præceptorum. » Dicit Tullius, *præceptorum*, et ad eumdem finem tendentium. Præcepta autem illa nihil nisi rationes factibilium sunt in finem dirigentes. Patet igitur quod universaliter nulla ars est quæ non sit factivus habitus cum ratione : et e converso nullus est habitus factivus cum ratione qui non sit ars. Diffinitio ergo ista cum diffinitione, scilicet esse factivum habitum, omni arti convenit et soli : et est diffinitio et terminus et proprium. Diffinitio quidem, quia fines esse comprehendit. Terminus, quia artem ab omnibus aliis distinguit. Proprium vero, quia convertitur secundum consequen-

tiam. Ars igitur habitus est intellectivus cum ratione vera facturus. *Cum ratione* autem appositum est, quia quædam animalia sagacitate naturæ verissima dicunt ipso opere, sicut canes qui dicuntur nodali investigantes leporem vel cervum, verum dicant : et quia cum ratione hæc non agunt, artem non habent, sed naturæ sagacitatem. Circa talia igitur est ars, et tali diffinitione diffinienda. Dicitur tamen ars multipliciter sicut scientia. Sicut enim scientia dicitur habitus conclusionis, alio modo dicitur habitus principiorum in actu principantium totum decursum a principiis usque ad conclusionem : ita etiam ars dicitur aliquando ultima determinatio factionis et factibilis per artem : et hæc est ars sicut scientia conclusionis. Dicitur etiam ars habitus factibilium cum ordinatione et applicatione principiorum factibilium ad opus : et hoc modo dicitur a Tullio, quia « ars est collectio præceptorum ad eumdem finem tendentium. » Et utrumque propria significatione dicitur ars.

CAPUT VI.

Quod omnis ars circa generationem est.

18. Est autem omnis ars circa generationem. Cujus probatio est, quia artificiale nihil aliud est quam speculari qualiter fiat utique aliquid de numero contingentium quæ contingunt esse et non esse, quorum principium factivum in faciente est, et non in eo quod fit. Contingentia autem esse et non esse non fiunt in actu nisi per generationem : ejus enim quod potest esse, via in esse actu generatio est : et quod sic factum est, iterum in potentia est ad non esse : talia autem sunt generabilia et corruptibilia. Sed in hoc est differentia ad ea quæ naturaliter generabilia et corruptibilia sunt, quod in naturaliter generabilibus principium generationis in eo est quod fit : est enim natura principiis intrinsecis movens et alterans et transmutans materiam. In factibilibus autem per artem principium transmutationis est in faciente, et non in facto : et ideo non nisi ab exteriori materiam transmutat, et non ab intrinseco, per quam veram et substantialem formam non inducit ars : neque enim vere et per se forma facit artis et subjectum : cum forma de extrinsecis fit : sed unde vere et per se facit vera ex subjecto et forma. Et ex hoc patet quod subjici arti non potest nisi quod generabile est et corruptibile, et diversarum formarum receptione.

...is ars generationem ...ii vertur.

Et ex hoc sequitur, quod ars non est 19.
de his quæ de necessitate sunt vel fiunt, neque de his quæ sunt secundum naturam secundum quod fiunt per naturam. Diximus enim quod ea fiunt per naturam, quorum principium est intra, et quæ in seipsis fiendi habent principium. Ars autem earum formarum est, quarum in faciente est principium, et a mente facientis in materiam exteriorem producuntur. Ex necessitate autem dicimus esse quæ in suis essentiis aliter se habere non possunt, sicut intelligentiæ, et substantiæ cœlestium sphærarum, et aliquo modo elementorum totalitates. Facta autem ab his necessitate sunt sicut motus sphærarum et eclipses et indeficientia generationis et corruptionis per accessum solis et recessum in obliquo circulo.

Ars non est de his quæ necessario sunt, vel fiunt, neque de his quæ secundum naturam.

CAPUT VII.

Qualiter fortuna et casus circa artem sunt?

20. Ars non est actionis.

Quia autem actio et factio altera sunt ad invicem, necesse est artem factionis non actionis esse principium. Diversorum enim specie et forma, diversa necessaria est esse principia substantialia et propria. Cujus probatio est, quia alius est finis artis, et alius finis prudentiæ. Ars enim necessario semper tres habet fines. Unum quidem finem, finem principii et actionis, qui est ultimum determinatum ex rationibus artis : et hoc est illud verum quod dicit ars circa factibile. Omnis enim habitus intellectivus aliquod verum dicit : et hoc est sic vel sic faciendum. Secundus autem est operationis finis, et hoc est opus sive operatum, quod jamdudum *apotelesma* vocari diximus. Tertius autem intentionis est : domus enim non propter domum fit, sed ut sit operimentum ab imbribus et caumatibus, et reservatio divitiarum. In prudentia autem unus solus finis est, actus scilicet qui vocatur *eupraxia:* et si alium finem habeat, actus non est.

21. Ars et fortuna in duobus conveniunt.

Et propter hoc Agatho poeta dixit, quod « ars fortunam dilexit, et fortuna artem[1]. » In duobus enim se invicem diligunt, scilicet in movente, et in fine. Virtus enim movens extra est, et non intrinsecum facto : fodiens enim sepulcrum nihil in se habet movens ad inveniendum thesaurum, sicut artificiatum nihil in se habet quod moveat ad formam artis. Similiter ex parte finis. Fortuna multos habet fines sicut et ars : unus enim finis fodere est, alius sepelire, tertius inventio thesauri est, quartus ditatio. Licet autem ars et fortuna sic se diligant, in hoc tamen differunt, quod artis finis advenit secundum intentionem operantis, finis autem fortunæ et casus præter intentionem sunt omnino. Ars quidem igitur, ut dictum est, habitus intellectivus est cum ratione vera factivus in materia exteriori, in qua formæ artis non est principium factivum.

[1] Quippe ars fortunam fortunaque diligit [artem.

CAPUT VIII.

De ἀτεχνία *et modis artis.*

'Ατεχνία autem e contraria arti est factivus habitus cum falsa ratione circa contingens aliter se habere : ἀτεχνία enim dicitur ab ἀ quod est *sine*, et τεχνία quod est *ars*, et opus artis ponit et naturam propter hoc quod opposita necesse est esse circa idem, sed ratione verum dicente circa factibile privatur : et hoc duobus modis convenit, scilicet per ignorantiam privationis, vel per ignorantiam malæ dispositionis, quod fit quando aliquis infor-

matur contrariis ad principia. Quamvis autem hoc modo ars et ἀτεχνία propriissime dicantur, tamen sunt modi artis sicut et alii modi fortitudinis. Ex quo enim
...s libe- ...s sunt ...tem.
ars est collectio præceptorum ad eumdem finem tendentium, et ille finis est factibile bonum, omnia quæ colligit principia ad unum finem, imitatur artem : et sic artes liberales septem dicuntur. Præcipue autem si principia ad aliquod factibile referri possunt, sicut geometria ad mensurandum, arithmetica ad calculum, musica ad cantum, et astronomia ad directionem negotiorum. Aliæ autem sicut grammatica, logica, rhetorica, et poetica, artes dicuntur propter modi mutationem : et secundum modum minus convenientem dicimus etiam bruta animalia artificiosa quæ industria naturali plures fines habent et attingunt, sicut canis spirando intendit odorem retrahere, et per odorem vestigium invenire, per vestigium cervum capere, per capturam carnibus cervi saturari, in quibus similitudinem artis habet, sed ratione veridica caret, sicut diximus.

CAPUT IX.

De prudentia, circa quid sit ?

22. De prudentia autem eodem modo spe-
...pruden- ...deter- ...andum.
culari assumendum est. Cum omnis habitus ex actu cognoscatur, videamus quos in actu prudentes esse dicimus.

Prudentis autem opus videtur esse 23.
Prudentis est posse bene consulere universaliter de his quæ ad bene vivendum conducunt.
posse bene consiliari circa quæ sunt bona sibiipsi et conferentia sive utilia non secundum partem quidem, sed universaliter secundum omne id quod conferens et utile est ad vitam. Verbi gratia, quia sicut si diceremus, quod tantum sciat consulere de his quæ pertinent ad sanitatem scit medicus, vel quod bene sciat consulere de his quæ pertinent ad fortitudinem sicut scit politicus vel miles : sed quod universaliter de omnibus conferentibus ad vitam consulere sciat et eligere quod melius est. Signum autem hujus est, quemadmodum quod est in parte, probat id quod est in toto. Prudentes autem in parte dicimus quando ad finem aliquem particularem studiosum et bonum bene consulendo ratiocinatur in agibilibus de quibus non est ars. Bonum autem dicimus et studiosum : quia si ad finem malum ratiocinetur, non prudens, sed proditor, vel astutus, vel callidus dicetur : proditor quidem, si confidentem in consilio tradere velit : callidus autem et astutus si subtiles vias inveniat simpliciter ad malum peragendum. Si autem ad bonum bonas vias inveniat de agibilibus, si hoc in parte faciat, prudens in parte dicitur. Propter quod et totaliter et universaliter utique prudens erit ad totum quod ad vitam hominis pertinet bene consiliativus.

Propter quod et media ponitur inter intellectuales virtutes. Agibilia enim ab homine in magna diversitate sunt, ita quod videantur casu posita et non vera. Rationem enim veridicam ratio sive anima rationalis secundum quod est immixta phantasiis habere non potest de agibilibus. Oportet igitur quod rationem veridicam habeat anima secundum quod intellectui conjungitur et ad intellectualia refertur. Ratio enim veredica ratio prudentiæ est et pondus et mensura operabilium. Prudentia ergo et opus morale et rationem attingit intellectualem. Media igitur est, ad quod designandum me-

dia etiam ponitur inter virtutes partim moralis et partim intellectualis.

CAPUT X.

De possibilibus aliter habere est prudentia, et de differentia prudentiæ, scientiæ et artis.

24. Prudentis non est consultare de necessariis et impossibilibus.

Cum autem opus prudentis sit consiliari, nullus autem consiliatur de impossibilibus aliter habere, neque de his quæ non contingunt ipsum operari. Diximus enim in tertio, quod consilium est de possibilibus aliter habere et operabilibus per nos.

25. Prudentia nec scientia neque ars esse potest.

Sequitur ex hoc necessario, quod prudentia non sit scientia. Scientia enim est demonstrativus habitus demonstratione perfectus. Quorum autem principia contingunt aliter se habere, horum non est demonstratio. Demonstratio necessariorum est et æternorum. Talia autem omnia contingentia sunt et aliter et aliter habent continue. Propter quod de ipsis non est demonstratio. Scientia autem demonstrativus habitus est. Prudentia ergo scientia non est. Adhuc de necessariis non est consiliari, quia uno modo habent et per nos operabilia non sunt. De necessariis autem est scientia. Prudentia igitur scientia non est. Sed nec est ars. Scientia quidem enim non est, quia prudentia est circa actibile quod contingit aliter habere : scientia vero circa necessarium quod non contingit aliter habere. Ars autem non est : quia, sicut jam ante diximus, aliud est genus actionis, aliud factionis. Circa factionem autem ars est, circa actionem autem prudentia est.

26. Prudent est habitu vera cum ratione ac vus circ bona et m la homini

Et quia neutrum duorum est, relinquitur prudentiam esse habitum cum ratione vera activum circa ea quæ ad vitam hominis pertinent bona et mala : bona quidem ut eligantur, mala autem ut fugiantur. Bona autem et mala dicimus ipsas actiones, cum virtutes nullos alios fines habeant.

27. Actio et factio fin differunt

Factionis quidem quæ artis est operatio, semper alterum est finis ab ipsa factione, sicut jam ante diximus : actionis autem non semper : quia ipsa εὐπραξία quæ est bene et bona actio secundum se finis est. Non autem semper dico : quia licet εὐπραξία substantialiter finis sit, tamen aliquando gloriæ accedunt demonstrationes et præmia, quæ etiam si non essent, nihilominus virtuosus bene operaretur propter solam εὐπραξίαν.

28. Prudentes existimantur qui ad rem familiarem et civilem gubernandam idonei sunt.

Propter quod Pericleos et similes Pericleis existimamus prudentes esse : quia Pericles et Soffolocas et alii similes eis ex habitu bene poterant speculari ea quæ erant bona conferentia sibiipsis. Quicumque autem tales sunt, quod sibiipsis et aliis bona speculari possunt, existimantur esse bene dispensativi et bene politici. Quodlibet enim bonum ad divinius se, dummodo generis sui sit, refertur. Bonum igitur personale ad œconomicum sive dispensativum refertur. Divinum enim est, quod sui ipsius est communicativum : divinius autem œconomus est, et divinissimum politicus. Bene ergo prudens non est, qui quidem sibi providet, sed dispensativus sive politicus non est.

CAPUT XI.

De differentia artis et prudentiæ in hoc quod temperantia salvat prudentiam et non artem.

Hinc est quod etiam temperantiam tali appellamus nomine, quod ipsa nominis interpretatione statim sonat prudentiæ salvativum : eo quod talem existimationem salvet qualis existimatio eorum quæ conferunt ad vitam. Hoc autem in Græco magis patet. Græce enim temperantia σωφροσύνη vocatur. Σῖνος Græce, Latine *sensus* est. Σώφρων autem *salus* sive *salvatio* est [1]. Hoc autem nomen temperantiæ sonat circa delectabile : temperat enim ne usque ad ligationem rationis delectando perveniat et corrumpat existimationem certam quam de operabilibus habemus. Existimationem enim hic pro genere ponimus pro omni acceptione. Est enim quædam existimatio in arte quæ est conceptio eorum quæ ad artem pertinent. Et similiter in scientia demonstrabilium est, quæ conceptio vocatur : et sic est in aliis. Et hoc modo conceptio operabilium ad vitam pertinentium existimatio prudentiæ est : et talem existimationem salvat temperantia. Delectabile enim et triste circa quæ est temperantia, non omnem corrumpit existimationem. Verbi gratia, existimatio est quod trigonum habet tres angulos duobus rectis æquales : et delectabile et triste hanc existimationem non corrumpit : ita scilicet quod propter præsentiam delectabilis intemperatus nesciat vel non advertat an habeat duobus rectis æquales angulos vel non, sed corrumpit eas existimationes quæ circa operabile sunt, conferens ad vitam.

Cujus probatio est : quia principia operabilium sunt singularia in quibus est actus, inter quæ tria potissima sunt, scilicet quis, quo, et cujus gratia, sicut in tertio determinatum est. Inter tria potius est gratia cujus fiunt operabilia et finis. Contingit autem quod propter delectationem vel tristitiam hoc principium corrumpit, ita quod non advertat cujus gratia operandum sit, sed ex delectatione allicitur ut contra rectam existimationem operetur : et tunc verum principium operabilium non apparet. Non enim apparet quod hujus gratia operandum sit : nec apparet quod propter hoc eligere convenit et operari quod conferens est ad vitam. Malitia enim delectabilis, sicut diximus, principii corruptiva est. Per oppositum autem temperantia talis existimationis videtur salvativa. Existimatio vera talis sensus vocatur, quando dicimus quod σωφροσύνη sensuum est salvativa.

Ex omnibus igitur his concluditur diffinitio prudentiæ, scilicet quod prudentiam necesse est esse habitum cum ratione vera circa humana bona operativum sive activum. *Cum ratione* autem dicimus, quia omnis actio hominis ut homo est, cum ratione est : homini enim ut homo est, in omnibus actionibus suis commune operans ratio. *Cum ratione* autem *vera* dicimus : quia bonum hominis operationibus non attingitur, nisi secundum rationem veram operetur. Vera enim ratio est recte judicans de fine. Ubi autem non servatur, hic mendacium incidit : errans enim bonum ut bonum non

[1] Vocis σωφροσύνη etymologia potius venit a σῶς [illegible].

eligit, sed potius sibi oppositum : similiter errans non eligit propter hoc quod secundum veritatem finis est, sed propter hoc eligit quod sibi videtur. *Operativum* autem dicimus hunc habitum, quia omnis operatio hominis ex electione. Ex electione autem est, quod in nobis est facere vel non facere : et tales sunt operationes virtutum. Ratio enim speculans sine electione non est practica sive operativa, sed potius contemplativa : et talis non est ratio vera quæ est in prudentia, sed potius ad operationem est relata. *Circa humana bona* esse dicimus : quia etiamsi sit ratio vera et non de conferentibus ad vitam, non proprie est existimatio prudentiæ.

Dubitatio. Incidit autem dubium de his quæ dicta sunt. Diximus enim in antehabitis, quod propter delectationem mala agimus, et propter tristitiam bona fugimus et a bonis recedimus. Hæc autem delectatio et tristitia propter quam generaliter mala agimus et bona omittimus, non potest esse aliqua specialis delectatio, circa quam sit aliqua virtus specialis : quia non sufficeret ad totius vitæ corruptionem. Videtur ergo quod non tantum delectabile circa quod est temperantia, sit corruptivum existimationis prudentiæ, sed delectabile in genere circa quod est omnis virtus moralis. Adhuc prudentia non solum ordinat temperantiam, sed et fortitudinem et justitiam quæ morales sunt virtutes. Non ergo tantum corrumpitur a delectabili intemperantiæ, sed et a delectabili injustitiæ et timiditatis et audaciæ. Non ergo deberetur dicere quod temperantia salvat prudentiam, potius quam fortitudo vel justitia.

Responsio. Ad hoc autem respondet Eustratius primo quidem, quod cardinales virtutes morales sorores sunt : et quod dicitur de una, intelligitur de alia. Sicut dicitur de temperantia, quod salvat prudentiam, ita intelligitur de fortitudine et justitia. Secundo respondet quod delectabile propter quod mala facimus, et triste propter quod bona omittimus, generaliter sumitur, sicut dicit objectio. Sed tamen quod generale est, temperantiæ appropriatur : eo quod temperantia circa magis delectabile est : quamvis omnis alia virtus moralis etiam circa delectabile sit : unde propter appropriationem, et non propter proprietatem temperantiæ attribuitur, quod sit salvativa prudentiæ. Tertia sua responsio est, quod in qualibet virtutum cardinalium moralium tria sunt, scilicet difficile, delectabile, et rectum : unde quælibet illarum virtutum dicitur dupliciter, generaliter scilicet, et specialiter : temperantia enim specialiter dicta est circa detectabile tactus tantum : generaliter enim dicta temperantia circa omne delectabile est cujuslibet virtutis. Similiter fortitudo dicitur dupliciter : generaliter, et specialiter. Specialiter quidem dicta est circa difficile quod est in bello tantum. Generaliter vero dicta circa omne difficile cujuslibet virtutis. Ita etiam est de justitia. Circa æquum enim et rectum quod est in commutationibus et distributionibus, est justitia specialis. Circa æquum autem et rectum quod in omnibus est virtutibus, justitia generalis est. Et hoc modo virtutes colligatæ sunt sibi ut temperantia sine rectitudine justitiæ non sit, et sine constantia fortitudinis, et fortitudo sine temperantia modificante non sit, et sine rectitudine justitiæ qua finem attingit, et justitia sine constantia fortitudinis non sit, nec sine temperantia quæ modum ponit. In omnibus ergo his prudentia modum invenit, temperantia ponit, justitia tangit, fortitudo tenet. Cum ergo dicitur quod temperantia salvat prudentiam, dicit Eustratius quod de temperantia generali et non de speciali intelligitur. Tria s[...] qualibe[...] tute

Sine præjudicio Antiquorum posset breviter responderi secundum prædicta, quod quamvis omnis virtus circa delectationem sit, tamen differentia inter delectationes est. Delectabile enim innatum circa quod est tactus, profundatum est in nobis : eo quod innatum est et multum adhærens, eo quod contemporaneum est nimis afficiens, eo quod vere similli- Resp[...] Auc[...] proj[...]

mum est et convenientissimum, et violenter ligans, eo quod intensissimam habet delectationem, per quod tota anima trahitur et ligatur. Unde quamvis alia delectabilia aliquod præstent impedimentum existimationi prudentiæ, non tamen corrumpunt eam, sicut delectabile tactus : propter quod temperantiæ quod tale delectabile moderat, plus quam alii virtuti attribuitur salvare prudentiæ existimationem.

CAPUT XII.

De differentia qua virtus dicitur esse artis et non prudentiæ.

o. s est pru- vero st, sed st vir- is.

Sed tamen adhuc est alia differentia artis et prudentiæ : artis quidem enim virtus est, prudentiæ autem virtus non est, sed ipsa virtus est. Virtus enim dupliciter dicitur. Est enim virtus habitus laudabilis perficiens operantem et opera : et hoc modo ars virtus est et inter intellectuales virtutes numerata. Virtus etiam ultimum est potentiæ in re secundum potentiam activam vel passivam : virtutis enim passivæ ultimum in minimo est : activæ autem potentiæ virtus in maximo : et hoc modo dicta virtute omne id quod statum suo nomine dicit in ultimo, non ordinatur ad aliquam ulteriorem virtutem : quia si hoc fieret, esset ultimi ultimum, quod est inconveniens. Diximus autem in præcedentibus, quod virtus moralis stat in ultimo suo quod est εὐπραξία, in quo si non stet, virtus non est. Εὐπραξία enim et nihil aliud ejus finis est. Virtutis ergo moralis virtus non est, quæ ulterius ponat in ultimum. Prudentia virtus moralis est. Ars autem finem non habet suam operationem : et salvata ratione artis contingit peccare artificem vel propter negligentiam, vel propter desidiam : quia non procurat quæ ad artem exiguntur : vel forte quia perfectus in principiis artis non est : vel quia non bene ordinat et determinat principia ad finem : et sic ars de ratione artis non est in sui ultimo. In ultimo enim est, quando bene dirigit et perfecte in omne quod ad artificiatum exigitur in operibus in quibus artificiatum producitur : et quando bene dirigit in ultimam artificiati perfectionem. Artis igitur virtus est. Prudentiæ autem virtus non est. Cujus signum est, quod ille qui in arte peccat volens, corrigibilior est, et minus vituperabilis quam qui peccat ex ignorantia : corrigibilior est enim error voluntatis quam ignorantiæ. In prudentia autem opposito modo se habet : pejor enim est in operabilibus peccans ex voluntate quam ex ignorantia. Ignorantia enim in talibus meretur veniam vel ignoscentiam. Malitia autem voluntatis, criminis habet accusationem.

CAPUT XIII.

In qua parte animæ sit prudentia, et de differentia intellectus secundum substantiam et secundum habitum.

31. Prudentia est in parte opinativa, tamen non est opinio.

Cum autem duæ partes sint animæ rationalis quæ essentialiter est rationem habens : una quidem intellectualis, alia vero acceptiva contingentium quæ *opinativa* vocatur, prudentia in altera istarum partium erit, scilicet in operativa, et illius partis virtus est, sicut dispositio perfecti ad optimum. Opinio enim est circa contingens aliter habere. Circa hoc idem etiam est prudentia. Et quæcumque circa idem objectum sunt, ejusdem partis animæ sunt : quia partes animæ secundum objecta distribuuntur. Opinio igitur et prudentia ejusdem partis sunt, et non in intellectu. Quamvis autem dicamus, quod prudentia in opinativa parte animæ sit, tamen non est habitus qui solum in ratione sit, sicut opinio est. Hoc autem signum est, quia omni habitui qui solum in ratione est, accidit oblivio : prudentiæ autem nulla oblivio est : prudentia igitur in ratione sola non est. Cum hoc enim quod est in ratione et electiva et activa est humani boni : unde quamvis ars et prudentia in opinativa ratione sint et cum ratione vera, tamen arti accidit oblivio, prudentiæ autem non : quia ars plus est in ratione, et prudentia plus in opere. Contingit autem hoc, quia secundum artem non oportet hominem semper operari ad totam vitam : secundum prudentiam autem semper operari oportet. Subjecta enim prudentiæ sunt sine quibus non est vita : quia in omnibus operationibus hominis aliquo modo necesse est sequi ordinem prudentiæ, vel vita destruitur. Quod autem semper in usu et exercitio est, oblivionem accipere non potest.

Intelle... et opi... sunt d... s... an...

Quod autem nos aliam dicimus esse partem intellectivam, et opinativam, secundum Peripateticorum et Stoicorum et Epicureorum dictum est. Et in hac re nihil dicere intendimus, nisi secundum quod ab ipsis traditum est, lectoris judicio relinquentes quid et qua ratione dictum tenere velit. Omnium autem trium sectarum una ratio est, qua approbare intendunt intellectualem esse aliam partem a parte animæ quæ opinativa vocatur. Hæc autem est ratio ipsorum, quod quorum actus essentiales in forma et potestate substantialiter differunt, principia illorum actuum differre substantialiter necesse est. Intelligere autem actus est, qui per se intellectualis est substantiæ, quæ non est intellectualis ex hoc quod aliquid accipiat, sed secundum seipsam. Pars autem rationalis in homine non intelligit nisi acceptione alicujus intelligibilis, in quo lumen agentis intellectus est. Intelligere ergo partis rationalis in homine, et intelligere intellectualis substantiæ æquivocum est. Intelligere enim intellectualis substantiæ per seipsum est sine appositione intelligibilis, ita quod ab intelligibili de suo intelligere nihil accipit. Pars autem rationalis in homine non intelligit nisi per appositum intelligibilis, a quo accipit ad intelligere perfectionem. Hoc autem quia non inusitatis in philosophia difficile est videre, Philosophi ponunt exemplum. In visibili enim alia est potentia lucis, alia coloris ad visum. Quantum enim utrumque actum sit visus, tamen potentia lucis est ex se substantialiter agere visum ad actum. Color autem non facit hoc ex se et substantialiter : sed oportet quod lumen sit in ipso ut ha-

bitus et possessum, virtute cujus agat visum de potentia ad actum. Non ergo eadem est potentia lucis et coloris. Sed unum ex se et substantialiter agit. Alterum autem ex possesso et habitu superveniente : et iste habitus et possessio constituens est colorem in natura coloris : nec color esset, nisi talis esset superveniens possessio et habitus. Propter quod dicit Aristoteles in secundo de *Sensu et sensato*, quod color est extremitas perspicui in corpore terminato. Si autem dicimus quod oculus videt et operationem exercet visus, inveniemus quod etiam hoc est altera potentia. Non enim facit hanc operationem nisi habitu superveniente et possesso primi agentis, et usu secundi, quod primi agentis in se habet habitum. Per omnem eumdem modum est in intelligibili et intellectu hominis sive intellectuali parte. Intelligentia enim suo substantiali lumine agens, formas omnes facit intelligibiles et constituit sua intellectualitate. Forma autem acta per hoc quod ipsa opus est intellectualis substantiæ, intelligibilis est habitu superveniente sibi et possesso, scilicet lumine intellectualis substantiæ. Omne ens actum et constitutum per se ab aliquo, formam participat agentis et constituentis ipsum. Participat autem ut habitum et possessionem. Nec forma intelligibilis esset, nec intellectualis operationis principium, nisi dicto modo lumine intellectualis substantiæ constitueretur. Patet igitur quod alia est potentia intelligibilis, et alia substantia intellectualis, et alia pars animæ quæ intellectualis vocatur. Pars enim intellectualis non intelligit, nec intellectualem operationem facit, nisi appositione intelligibilis. Lumine enim quod ut habitum et possessum est in lumine intelligibili, etiam ipsa animæ pars principium efficitur intellectualis operationis. Intellectum igitur non habet ut intellectum, hoc est, intellectualiter operantem, nisi ut aliunde habitum et possessum. Hoc autem intellectuali substantiæ convenire non potest. Quia sicut id quod substantialiter et essentialiter calor est, nihil est quod calidum faciat vel calorem : ita autem id quod intellectuale est per substantiam, nihil est quod intellectualitatem faciat vel intelligibilitatem. Propter quod de talibus substantiis dicit Aristoteles quod si non intelligerent per seipsas, oporteret quod haberent alium intellectum divinum, et iretur in infinitum.

Ex omnibus igitur his patet, quod intellectus per substantiam ultra animam est : et intellectus qui in anima est, licet per potentiam et rationem pars animæ sit, tamen nisi operationes intellectuales exercens, per studium adeptus est et aliunde habitus et acquisitus. Patet etiam, quod intellectualis pars quæ in anima est, non est in ea nisi per conversationem et assimilationem ad intelligentiam, et non per conversionem ad sensus. Opinativa autem pars in ea est per immixtionem et conversionem ad sensibilia : et aliam secundum formam et speciem quæ substantiale esse dat potentiæ, necesse est partem intellectualem et opinativam : quamvis ambæ radicentur in subjecto quod est anima. Hæc igitur ratio est omnium philosophorum qui distinguunt inter intellectum secundum substantiam, et inter intellectum possessum et habitum.

CAPUT XIV.

De constitutione formarum ab intellectualibus substantiis.

Positio Epicureorum.

In constitutione autem formarum intellectualium valde differunt Epicurei a Stoicis. Epicurei enim omnes formas dicunt dispositiones materiæ. Quamvis enim primi Epicurei ultra speciem materiæ in causis se non elevaverint, et materiam principium omnium rerum esse dixerunt : tamen qui magis profecerunt in opinione illa, posuerunt materiam et efficientem. Formam autem non dixerunt nisi mere accidens in puritate majori et minori. Et hoc quidem in simplicibus dixerunt esse raritatem et densitatem. In compositis autem ex ipsis quæ in materia sunt, dixerunt causari et formari causas coagulationis et liquefactionis hujusmodi. In complexionatis autem non dixerunt esse nisi vel complexionem, vel harmoniam complexionem consequentem. Unde quatuor accidentia ponebant materiæ. In simplici enim ponebant rarum et densum, quæ dicebant accidentia materiæ esse ex positione partium ejus propinquæ vel remotæ. In commixtis autem commixtionem ponebant accidens. Mixtio enim miscibilium alteratorum est unio. Accidit autem miscibilibus mixtis ex mutua actione et passione removeri ab excellentiis et venire ad medium, in quibus mixtio non est forma substantialis. In mixtis autem et complexionatis in quibus mixtio secundum proportionem ad unum, dicunt harmoniam accidens esse materiæ, et non formam substantialem. In complexionatis autem in compositis, quæ, inquam, composita ex diversis genere composita sunt, sicut ex capite, manu, pede, et hujusmodi, accidens, tamen dicebant esse harmoniam consequens, sicut est in anima. Et propter diversitatem compositi diversas potentias dicebant esse in anima, sicut est alia potentia in humido, et alia in sicco, et alia mixta in commixto, et alia in simplici. Et qui ponebant efficientem, ex illustratione efficientis dicebant materiæ venustatem et præparationem hanc differre secundum diversam materiæ præparationem : nihil tamen esse formam, sed accidens materiæ ex diversa præparatione, ita quod etiam intellectum possibilem præparationem materiæ dixerunt esse, quando in tantum scilicet materia elevatur ut illustratio primi efficientis resultet in ea secundum modum aliquem, qui primo efficienti vicimus est : et ideo intellectum accidens esse dicunt separabile a materia per turbationem illius præparationis. Hi ergo qui nullam formam dicunt esse substantialem formam, nec educi de materia, necessario induci in materiam dicunt. Hi ergo intellectum possibilem qui proprie et per se forma hominis esse dicitur, accidens dicunt esse in corpore, et destrui, tali præparatione corporis destructa.

Hujus autem suæ positionis quatuor dixerunt esse rationes. Quarum una est, quod omne quod in materia est secundum possibilitatem materiæ est in ipso : possibilitas autem ejus est ex principiis quæ sunt in ipso : principia autem sunt potentiæ primarum qualitatum. Nihil ergo in ipsa nisi quod ex principiis causari potest : hæc autem principia accidentia sunt ejus. Quod autem ex accidentibus causatur, accidens est. Omne igitur quod est in materia, accidens est.

Quatuor rationes Epicureorum.

Prima r[atio].

Secunda ratio accipitur ex ratione principii secundum naturam ejus. Princi-

Secunda [ra]tio.

pium enim est, quod ante omnia, et quod post. Physice autem loquendo non est principium, nisi quod est primum per motum : sola autem materia est quæ ante omnem motum, et post omnem motum, et subjectum omnis motus et mutationis : sola igitur materia principium est. Omne autem quod consequitur substantiam principii, accidens est : omne igitur quod in materia fit, accidens est.

ia ratio. Tertia ratio est sumpta ex ratione primæ substantiæ. Prima enim substantia est, quæ primo et principaliter et maxime substat : substare autem hoc ex ratione primæ substantiæ est : hile autem sive materia primum subjectum est, ut in primo de *Generatione* dicitur. Omne igitur quod substantiæ habet rationem, necesse est substare : forma autem nulli substat : substantiæ igitur non habet rationem : et ideo consequitur quod accidens sit. Secunda enim substantia necesse est quod rationem accipiat a prima.

arta ratio. Quarta ratio est, quod omne quod extrinsecus est alicui, accidens est illi : extra autem essentialia materiæ forma est : quia forma nihil est de essentialibus materiæ : forma autem accidentalis in materia est.

Istæ igitur sunt rationes Epicureorum dicentium formam non esse principium nec substantiam, sed accidens materiæ : et hi intellectum dicebant esse in materia ad præparationem, et accidens esse materiæ, et destructa tali materia, destrui intellectum. Dicebant tamen primum esse efficientem, cujus actionis receptio in materia esset intellectus. Illam autem dicebant quod esset esse et non essentia vel substantia, et dicebant quod esset materiæ esse talis vel talis : et cum non haberet essentiam, sed esse solum, accidens esse dicebant. Accidens enim est quod habet esse et non essentiam.

Secundum hanc igitur Epicureorum philosophiam intellectus esse est, sed illud esse ex comparatione materiæ est ad efficientem primum. Opinativa autem pars etiam esse est secundum eos, et non essentia aliqua vel substantia : sed esse illud est ex comparatione præparationis materiæ sic vel sic præparatæ ad sensibilia, et ea quæ accipiuntur cum sensibilibus. Et in hoc errore fuit Alexander commentator Aristotelis, qui hoc expresse tradidit in quodam libro quem fecit de Noï, hoc est, de mente et Deo et materia prima, et in tantum in isto errore concessit, quod etiam causam primam quæ Deus est, dixit esse materiam, sed usque ad ultimum præparatam. Materiam autem subjectum primum esse dixit, nullam habens præparationem. Media vero ex diversitate præparationis diversificari in esse dicebat secundum diversitatem præparationis illius inter efficiens primum et effectum ultimum : ita tamen quod omnes resonantiæ efficientis primi in materia esse diceret et non essentiam : et ideo accidentalia omnia ita esse et destructibilia cum materia. Hæc igitur positio Epicureorum, quamvis erronea sit, tamen hoc bene dixit, quod alterum inesse principium intellectus posuit, et alterum opinativæ partis. Alexandri error.

CAPUT XV.

De positione Stoicorum circa constitutiones formarum.

Stoici autem omnia contraria dixerunt. Omnia enim quæ in naturis fiunt, formis attribuerunt, habentes quinque rationes. Quarum una est ista, quod nos [illegible]

videmus formam esse in materia et non ex materia, nec ab aliquo causari principiorum materialium. Cum igitur in materia sit finis motus, oportet quod aliquid illius motus sit principium. Nihil autem movet nisi secundum unam formam. Oportet igitur quod movens ad formam, forma movens sit, et secundum rationem formæ moveat. Formæ ergo sunt quæ primo movent.

Secunda ratio. Secunda ratio est, quia omne movens æquivocum ad univocum reducitur. Constat autem, quod movens materiam ad formam aut est æquivocum, aut univocum. Si est æquivocum, ad univocum reduci potest. Æquivocum multiplex est, et univocum simplex et unum. Omne autem multiplex ad simplex et ad unum reducitur secundum philosophiam. Oportet igitur quod primum movens in eadem sit forma cum ultimo quod ex motu constituitur. Movens ergo primum est forma in quolibet genere moventium et motorum.

Tertia ratio. Tertia ratio est, quia cum sint causæ primæ et immediatæ, primæ non efficiuntur immediatæ nisi per medias in quibus determinantur et restringuntur ad hoc quod convertibiles sint cum effectu ultimo : mediæ autem quæ restringunt et determinant, non possunt facere aliquid nisi virtute primarum. Omnes ergo mediæ informantur per primas, et omnes primæ determinantur per secundas et medias. Oportet igitur quod primi termini moventes formæ sint, sed determinatæ ad ultimum motum per medias.

Quarta ratio. Quarta ratio est, quod id quod est in potentia, non exit in actum nisi per id quod est in actu. Constat autem quod omnis forma quæ in materia est, non est, nisi de potentia educitur in actum. Educitur igitur per id quod in actu est. Quolibet ergo ascendatur in causis quæ habent actum permixtum cum potentia, necesse quod veniatur ad actum purum, cujus nihil in potentia est : alias enim retur in infinitum. Primum ergo movens in omnibus forma est et actus purus.

Quinta Quinta ratio est, quod dicunt causam corruptionis non esse nisi potentiam ad non esse quam dicunt esse potentiam materiæ. Non autem idem potest esse causa esse et non esse nisi per accidens, sicut dicimus præsentiam gubernationis navis esse causam salutis navis, et absentiam causam periculi. Non autem hic quærimus de causa per se et quæ movendo et generando causa est : et sic quod est causa esse secundum formam, non est causa non esse. Causa autem esse secundum formam per se non est nisi forma. Formæ igitur sunt, quæ primo generant et primo movent.

Hac igitur opinione per tot rationes sic confirmata, dicunt Stoici, quod quiddam ex formis primis constituitur ad similitudinem ipsarum formarum. Quiddam autem propter esse umbrosum materiæ in quantum agunt formæ, constituitur ad possibilitatem materiæ. Quiddam autem constituitur ad modum utriusque. Quod ad modum formarum constituitur, dicunt esse separatum : et siquidem vicinius est formis constituentibus, nihil habet de potentia vel quasi nihil : et hoc dicunt esse imaginationem primarum formarum, sicut illæ substantiæ quas Plato *heroas* dixit, et *calodæmones*, hoc est, bonos intellectus vocavit. Si autem remotius distant, plus et plus distant secundum quod plus intercipiunt de potentia materiæ : et secundum hoc dicuntur *cacodæmones*, id est, mali intellectus, hoc est, mentes malitiæ subjectæ. Id autem quod secundum utrumque constituitur, anima rationalis, quæ secundum quod est anima, potentiam sequitur materiæ : et ideo diffinitur endelechia esse corporis organici physici. Secundum autem quod rationabilis est et intellectualis, impossibile est eam endelechiam esse alicujus corporis : quia sic nullius pars corporis est actus : sed ante omne corpus est : et consistentia corporis fundatur in ipsa, et non e conver-

so. Propter quod Stoici dixerunt animas secundum substantiam immortales esse et æternas : eo quod principia earum æterna sunt : et non corrumpi eas dixerunt, nisi secundum quod animæ sunt et endelechiæ corporum : et hoc est corrumpi secundum accidens, et non per se. Ex hac igitur opinione patet quod intellectus ex altero est, et opinativa pars ex altero. Intellectiva enim pars a formis est separatis. Opinativa autem ab endelechia est, quæ est perfectio partis illius, quæ sensibus et sensibilibus utitur ad vitæ conservationem et regimen. Secundum hanc igitur opinionem sic intellectualis pars est altera ab opinativa.

CAPUT XVI.

Qualiter Peripatetici dicunt, quod intellectiva pars altera est ab opinativa.

Peripatetici autem medii quasi existentes inter Stoicos et Epicureos, viderunt quod etiam si primæ formæ ponerentur, sicut dixerunt Stoici, actio earum non tangeret materiam nisi per aliquod communicans materiæ. Potentias quidem formas posuerunt esse intelligentias, sed esse actiones, per hoc quod sunt motores sphærarum : motus enim sphærarum causæ sunt omnis motus qui fit in materiæ. Ordines autem motuum et motorum ex parte mobilium quidem ponebant in quinque essentiis primis et simplicibus, quæ sunt quatuor elementa et cœlum. Ex parte motuum ponebant sphærarum decem. Septem autem ponebant planetarum : unam autem motus figurarum et imaginum, quam vocabant *orbem declivii* : unam etiam motus recti vel regularis qui est motus mobilis primi, quod movet ad omne quod est. Decimam vero ponebant motus activorum et passivorum, quod est movens ad esse determinans, cujus virtutes cum omnibus superioribus in centro generati congregantur, et ipsum educunt de potentia ad actum tali materiæ possibilem. Dicunt enim omnem actum agentis in materia recipi secundum potestatem materiæ, et non secundum potestatem efficientis, et formam quæ est in materia, et educitur de ipsa, dicunt non esse in materia ex principiis materiæ vel qualitatibus ejus, sed ex principiis primis intellectualibus agentibus quæ per totam transeunt materiam, sicut virtus cordis transit per membra corporis. In virtute enim cordis secundum Aristotelem ita est, quod a corde nutrimentum accipit virtutem qua actione nutriat corpus : et forma ista accepta id quod consequens formam est, habet motum ad membra sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, et in profundum et supremum, ubicumque membra sunt quæ vitam nutrimentalem a corpore percipiunt. Probatum enim est apud Peripateticos, quod ab eodem generante est forma et motus localis qui per se formam consequitur. Unde sicut nutrimentum in medio thalamo cordis virtutem habet universalem, quæ ad omnia membra determinabilis est, ad nihil autem determinari potest, quod ad cor non habet relationem : et cum determinatur, aliquando determinatur ad cordis similitudinem, aliquando autem ad id quod vicinius est similitudini cordis, aliquando vero ad ultimum quod maxime distat, quod tamen ad cor secundum vitam habet resolutionem : ita dicunt quod formæ quæ

fiunt intelligentiarum opera, in ipsis quidem intelligentiis a quibus procedunt, ad similitudinem intelligentiarum sunt. In remotissimis autem umbræ quædam sunt intelligentiarum : sed materiæ potentiis sic junctæ, quod secundum esse materiæ sunt in ipsis et inseparabiles ab eis. Aliquando autem vincit in eis quod intellectus est : et tunc in quantum illud vincit in eis, tantum necesse est elevari supra materiam. Et siquidem ad pure intelligibilia eluceat, nullius corporis erit actus vel endelechia : et quantum immergitur intra materiæ potentias, tantum recedit ab intelligentia per dissimilitudinem, et sic endelechia materiæ efficitur.

Adhuc autem dicunt quod nihil corruptibile est, nisi quod a corruptibilibus et a corrumpentibus causatur principiis. Intelligentiam autem incorruptibile principium esse dicunt, et universale, et simplex sive immixtum. Quod igitur a solis illis secundum principium suæ constitutionis dependet,et incorruptibile est, et universale, et simplex. Incorruptibile quidem, quia nihil penitus habet contrarium. Universale autem quia nihil habet quod ipsum vel ad differentiam loci, vel ad differentiam temporis determinet. Simpliciter vero : quia purum est et immixtum, nulli nihil habens commune, sicut dicit Anaxagoras. Si enim haberet aliquid commune, oporteret quod ad illud permixtione esset determinatum, sicut virtus determinatur ad membra. Hoc autem non est verum, quia omnibus applicabilis est intellectus : quod esse non posset, si ad aliquid in genere esset determinatum.

Hujus exemplum ponunt in artibus. Forma enim artis ad lignariam ædificativam determinata, applicabilis non est ferrariæ vel lanificio. Intellectus autem omnibus applicabilis est. Dicunt enim, quod per operationem intelligentiarum novem ordinum principiorum nihil determinatur ad materiam generabilem et corruptibilem, quamvis materia omnibus his moveatur tamquam a motoribus primis non proximis. A motore autem decimi orbis ad materiam incipit inclinari, sed non in toto materiæ subjici. Ab ipsis autem principiis materiæ quæ sunt calidum, frigidum, humidum, siccum, ad materiam determinatur et materiæ subjicitur. Omnia enim hæc tria instrumenta intelligentiæ sunt, sicut omnes virtutes corporis sunt instrumenta cordis : sed virtus cordis in eis tribus modis est : in corde enim universalis, in membris autem officialibus sicut in hepate, et cerebro, et stomacho, et cæteris hujusmodi magis coarctata est. In membris autem particularibus ad unum determinata est. Et omnes has virtutes præhabet, et simpliciter habet et immaterialiter et unite cor quod principium omnium est, et formaliter habet : sed in esse efficiuntur determinato secundum quod jam influxæ sunt membris. Unde quod virtutes sunt, habent a corde : quod autem in tali esse vel tali sunt, a membris habent et a principiis membrorum.

Per omnem eumdem modum ita sunt formæ procedentes ab intelligentiis, quæ quidem ad imaginem intelligentiarum, sunt simplices et puræ et immixtæ et universales. Quæ autem ab hac puritate ad materiam recedunt, inclinatæ sunt et fumosæ [1], sicut anima sensibilis cum omnibus viribus ejus quæ vere subjectæ sunt materiæ, non animæ, sed partis animæ nomen merentur. Et quod istæ formæ secundum elevationem a materia determinentur, dixerunt Peripatetici, quod solus intellectus sicut incorruptibile a corruptibili separatur a sensibili et vegerativo : et quod ipse solus universalis est secundum se, nec determinatur ad aliquem nisi per esse quod habet in sensitivo. Dicunt enim, quod nihil prohi-

[1] Alias *furiosæ*.

bet quod aliquid secundum se et secundum substantiam veri universale sit, et tamen per esse determinatum sit ad unum.

Et ex dicto istorum statim apparet quod alterum est potentia intellectiva, et opinativa. Quia processio intelligentiæ pars est intellectiva. Pars autem opinativa processio est illius motoris qui inclinat ad materiam. Sicut in processione cordis, aliam diximus cordis processionem, aliam hepatis, et aliam membrorum determinatorum. Cum tamen in omnibus his primus fons sit virtus cordis, et ideo a secundis et tertiis nihil procedat sine cordis virtute : et ideo est, quod Peripatetici totum opus naturæ dixerunt opus esse intelligentiæ. Formativa enim quæ est in quolibet, operatione intelligentiæ operatur, et non operatione naturæ. In plantis enim in novo [1] existens per se operatur radicem, stipitem, ramos, virgas, frondes, flores et fructus. Natura autem cum sit unum et eodem modo se habens, non operatur nisi unum. Isti ergo animæ rationalis substantiam dicunt esse processionem ab intelligentiis retinentem virtutes principiorum, a quibus procedunt a primis usque ad ultima, et talem esse substantiam quæ forma sit. Et quia talis substantia composita est ex virtutibus omnium a quibus procedit, ideo necesse est corpus, cujus ipsa forma et motor est, ex diversis organis compositum esse, ita quod compositio cujuslibet organi cuilibet virtuti respondeat quæ est actus illius et perfectio. Regulariter enim verum est in omnibus physicis, quod omnis multiplicitas et diversitas materiæ quæ per se et naturaliter est, in illa est propter diversitatem quæ est in forma. Secundum hanc igitur Peripateticorum sapientiam patet, quod essentialiter et substantialiter quantum ad principia constituentia alia est pars intellectiva a parte opinativa.

CAPUT XVII.

De quatuor quæ sequuntur ex dictis Peripateticorum.

Ex his autem quæ dicta sunt, patet quod intellectus qui processio et constitutio est intelligentiæ, ex hoc quod intelligentia est tantum, separatus est ab omni eo quod est, et nulli nihil habet commune, quamvis secundum esse quod habet ex conjunctione continui et temporis, sit determinatus ad unum.

Secundum est quod sequitur ex dictis eorum, quod intellectus secundum se a sensitivo et vegetativo separatur, sicut incorruptibile et immortale in omnibus principiis suis a corruptibili et mortali : sicut sensibile et vegetabile, corruptibile et mortale est secundum sui esse principia.

Tertium quod sequitur ex dictis eorum est, quod quidquid est in intellectu, sit universale : tales enim formæ, ut dicit Boetius, quales sunt potentiæ in quibus sunt. Intellectus autem secundum omnem modum potentiæ suæ universalis est, ubique et semper existens, per hoc quod nec ad nunc nec ad hæc determinatus est.

Quartum est, quod omne id quod est species alicujus, agens ad speciem et constitutionem formalem, immediate appli-

[1] Alias *uno*.

cabile est ipsi, sicut lux species colorum est, omnes colores constituens, et ideo immediate non per motum cuilibet applicatur colori. Cum igitur intelligentia omnium formarum constitutiva sit, intelligentia species erit omnium formarum, et in quantum de specie intelligentiæ participant, in tantum intelligibiliores et minus intelligibiles sunt. Intellectus igitur qui intelligentiæ imago est, immediatam applicationem habet ad primas formas intelligibiles : sicut sensus qui sensibilium species est, per hoc ipsum quod species est, immediata applicatione applicatur omnibus sensibilibus. Et ex hoc dicunt quod pars intellectiva mirabilis est : quia ea quæ sibi per naturam immediate applicabilia sunt, et in quibus aliquando multis oportet uti mediis, melius intelligit.

Objectio. Si autem objiciatur, quod noster intellectus qui secundum dudum determinata non secundum substantiam intellectus est, sed aliunde possessus, et habitus, non est prima specie intelligibilium : et ideo non sequitur quod omnibus intelligibilibus immediate sit applicabilis.

Responsio. *Dicendum* quod hoc non valet : quia non tantum prima species constitutiva aliquarum formarum, illis formis immediate applicabilis est : sed etiam omne quod est in specie illius primi. Lux enim solis omnium formarum sensibilium constitutiva, est immediate applicabilis ipsis existens : sed etiam quæcumque lux effecta est a sole, sicut Martis, Jovis, Lunæ, et ignis. Et similiter intellectus noster per hoc quod est in specie intelligentiæ, immediate applicabilis est omni formæ. Omnis enim forma in eo quod forma intelligibilis est, quamvis per esse quod habet, aliquando sit sensibilis vel naturalis. Ex hoc patet quod nec sensus recipiunt formas sicut subjectum et materia, quemadmodum male dixit Theophrastus : sed recipiunt per applicationem luminis et determinationem speciei, qua applicantur et determinantur ad ipsas, sicut quodlibet principium formale applicatur secundis, et determinatur ad ipsa.

Forma simplex perpetua. Quidam autem sunt qui quædam inconvenientia inducunt, quæ Peripatetici inconvenientia non reputant : verbi gratia formam simplicem perpetuo manere. Dicunt enim formam non esse nisi in eo cujus forma est : et si nihil sit in quo sit, dicunt eam in natura esse non habere : et ideo dicunt ex materia intellectuali, quæ nec quantitate nec contrarietate determinatur, et ex forma intellectuali esse compositam animam, ut sic sit quædam substantia composita hic et nunc existens, et non semper, nec ubique : et hanc dicunt esse formam hominis, distinguentes quod quædam forma substantia est tantum, quædam est substantia et motor : et illa quæ substantia tantum, simplex est et non movet : quæ autem est substantia et motor, composita est : et hæc omnia nulli Philosophi concedunt. Quod enim compositum est et hoc aliquid est, prima substantia est, quæ est ultimum perfectum et nullius potest esse perfectio : aliter enim ultimum esset ultimi, et iretur in infinitum. Quod etiam dicunt formas simplices in natura esse non habere, et non esse incorruptibiles, philosophiæ penitus contrarium est, quæ ponit et probat prima entia in quibus omnia alia fundantur ad esse et in esse firmantur, esse intelligentias, nullam in mundo comparationem vel divisionem habentes. Similiter quod dicunt, compositas esse ex materia et forma, quemadmodum Avicebron in libro *Fontis vitæ* dicit, miror ego si seipsos intelligunt. Materia enim quam dicunt non esse determinatam quantitate et contrarietate, ex hoc quod est substantia, ad hoc aliquid non determinatur : similiter ex hoc quod materia est, non nisi fundamentum est : et ex hoc iterum nec ad hic nec ad nunc determinatur. Quæratur ergo ab eis, unde substantia composita habeat, quod hic et nunc est ? Quæratur iterum, quæ sit causa hujus compositionis ? Licet enim

compositio non constituatur per fieri, perficitur tamen per esse partium componentium quod habent in composito : et quæratur, quæ sit causa compositionis hujus secundum naturam ? et non erit verum assignare etiam volentibus fingere.

In hac tamen positione cavendum est error Abubacher qui dixit, quod post mortem ex omnibus animabus hominum non relinquitur nisi una. Et causa erroris fuit, quia nostrum intellectum non consideravit nisi secundum quod possessus et habitus est ab intelligentia, quæ substantialiter intellectus est, et omnium intelligibilium constitutiva. Vegetativum autem et sensitivum quod in ipsa est, accidere dixit tali processioni sive tali substantiæ ab intelligentiis procedenti, ab inclinantibus eam ad materiam corporis et determinantibus ad principia et qualitates materiæ. Solutis ergo his corporalibus principiis non remanere dixit nisi quod intellectus est. Hoc autem quod intellectus ubique et semper est, unam et æqualem ad omnes habet relationem. Quod autem ad omnes unam habet relationem, ex omnibus relictum, unum et idem est. Anima igitur ex omnibus relicta, et una et eadem est. Et hic error magnus est etiam in philosophia. Et respondet quod omnis processio quæ a primo ad ultimum procedit per omnia media, virtutes omnes habet non
om- nus tus. per se, sed per accidens. Unde processio quæ est ab intelligentia tam in intellectu est quam in sensibili, quam in vegetabili : et in omnibus his est una secundum substantiam, diversificata secundum esse potentiæ : et ideo quamvis Abubacher bene probaverit quod vegetativum et sensitivum corrumpantur secundum esse potentiæ corrupto corpore, tamen non probavit quod corrumpantur secundum quod radicantur in intellectuali substantia, quæ est processio et imago causæ primæ et intelligentiæ : et intellectus radicatus in hac determinatus est per esse, ita quod alius est qui resolvitur ex uno, et alius qui resolvitur ex alio.

Ex hoc etiam excluditur error Averrois super tertium de *Anima*, qui dicere videtur esse unum intellectum possibilem in omnibus animabus. Quamvis enim unus sit, per hoc quod intellectus est, non tamen sequitur unum esse secundum quod radicatur in substantia processionis talis, quæ in totum ab intelligentia procedit, et distat, ut continuetur cum continuo et tempore. Per hoc enim unus intellectus efficitur unius, et alter alterius, et imperfectus in uno, perfectus autem in altero.

CAPUT XVIII.

De intellectu secundum quod est virtus intellectualis.

Cum autem scientia de universalibus sit existimatio quædam sive acceptio, et sic de talibus quæ ex necessitate rei sunt, et de quibus est demonstratio : omnis autem demonstratio a principiis procedat ad conclusionem : oportet quod omnis scientia principia ut priora se supponat, sive scientia sit acceptio conclusionis demonstratæ, sive etiam totus decursus a principiis usque ad conclusionem scientia dicatur. Hujus autem causa est, quia omnis scientia cum ratione argumentativa est. Omnis autem talis argumentatio decursus est ab eo quod secundum naturam rei et ex necessitate principium scibilis est. Principium autem scibilis tale est, quod ipsius neque scientia est, ne- 32.

[illegible]

que ars, neque prudentia. Si enim esset de ipso et esset scibile, cum scientia non sit nisi effectus demonstrationis, oporteret quod principii esset principium, et iretur in infinitum. Scientia igitur non est de principiis. Ars autem et prudentia de principiis esse non possunt, quia principium necessarium est : ars autem et prudentia sunt circa ea quæ contingit aliter habere. Sapientia vero de principiis etiam esse non potest universaliter, quia sapientis est de quibusdam habere demonstrationem. Cum enim sapiens speculetur ens in quantum ens est, et ea quæ insunt enti, si passio de subjecto debet concludi, oportet quod fiat per demonstrationem : et sic sapiens demonstratione utitur. Quamvis ergo in stabiliendo principia, demonstratione ostensiva quæ per causam est, uti non possit sapiens, utitur tamen demonstratione in conclusione passionum de subjecto : et in hac via principia a quibus incipit demonstratio, præsupponere oportet tamquam priora secundum naturam. Sapientia igitur in quantum sapientia est, non est acceptiva principiorum.

33. *Intellectus est acceptivus principiorum.* Si autem habita sunt, et habitus intellectuales, quibus circa contingens aliter habere vel non contingens aliter habere, verum dicimus et nequaquam mentimur, quinque sunt, scientia scilicet, prudentia, ars, sapientia, et intellectus : nullum autem quatuor potest esse acceptivum principiorum : quatuor autem dico scientiam, prudentiam, artem, et sapientiam : relinquitur a partibus sufficienter enumeratis intellectum esse principiorum acceptivum.

Ex his autem quæ dicta sunt, relinquitur quod ex quo intellectus est principiorum acceptivus, et accipiens non est acceptum, quod accipiens intellectus potentia animæ est. Acceptus autem intellectus est habitus principiorum. In eo autem intellectu qui potentia animæ est, accipere est ultimum potestatis ejus et optimum : et hæc erit virtus ejus. In ultimo autem et optimo suæ potestatis non stat nisi per habitum aliquem, qui facit quod operationem propriam et connaturalem habet non impeditam : et ideo talis habitus virtus ejus est, secundum quod virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum. Perfecta enim est potentia per habitum et ad optimum, quod est propria et connaturalis operatio non impedita. Talis autem intellectus potentia animæ existens, non est intellectus, qui substantialiter intellectus dicitur, et nihil aliud est quam intellectus. Talis enim intellectus per substantiam dictus, essentialiter constituit intellecta, et ut constituens ea, præhabet ea simpliciter et unite : nec discurrit de uno in alterum, componendo, vel dividendo, vel ordinando : non aliquando habet ea, et aliquando non, sed semper sicut causa omnium illorum existens. Et quamvis intellectus tales secundum Peripateticos multi sint in decem ordinibus, tamen ordo est in eis, ita quod inferior semper applicatur superiori, et superior influit inferiori, nec inferior unquam influit in superiorem, nec superior unquam applicatur inferiori. Quod enim alteri applicatur, supponit illud ante se cui applicatur : superior autem ut superior non præsupponit eodem modo quod influit ex se influit : et sic aliud ante se ex quo influat, non præsupponit. Propter quod etiam Astronomi peritiores in judicis inferiores stellas conjungunt, et dicunt in luminibus earum aliquando consistere et applicari : Superiores autem conjungi inferioribus vel applicari luminibus earum omnino negant.

Et ex hoc sequitur primam causam solam operari per creationem : ex nihilo enim, quod est ante se, sic operatur : ex nihilo autem deductum ad esse, causatum est. Omnes autem alii secundum alios ordines intelligentiæ per influentiam et applicationem operantur. Quicumque ergo processus est creaturæ alicujus a prima causa, necesse est quod

per influentias et applicationes ad esse determinetur sibi proprium secundum naturam : et talis processus est animæ rationalis, quando determinatur ad intellectum. Constituitur enim in imagine intelligentiæ ultimi ordinis, in qua per influentiam sunt omnes superiores secundum virtutes earum et lumina, cui applicatio intelligentiæ ultimi ordinis determinans omnes influentias superiorum, esse confert intellectuale.

Talis igitur intellectus aliunde habitus est et possessus. Et per hoc quod est imago intelligentiæ, species est intelligibilium, quamvis non sit causa constituens. Est igitur applicabilis per seipsum intelligibilibus primis : sed tamen non æquali nobilitate, sicut intelligentia quæ secundum substantiam intellectus est et nihil aliud quam intellectus. Cadens igitur ab ista nobilitate, efficitur discurrens per intellecta, intellecta videlicet componens et dividens ea : tamen in hoc quod est imago intelligentiæ, per seipsum est applicabilis primis quæ medium non habent : et illa statim apprehendit quando terminorum quæ in principiis sunt, a sensu notitiam accipit. Sensus enim per hoc quod species est sensibilium, sensibilia immediate accipit, in quibus confusum et immixtum est universale, quod intellectus depurando accipit per hoc quod ut species applicatur ei : et si medium non habet, tunc principium est et propria acceptio intellectus. Si autem medium habet, tunc intellectus non accipiet nisi per medium : et hæc est perceptio demonstrationis : cui tamen intellectus lumen influit, per hoc quod ordo terminorum et conjugatio per applicationem determinatur ad conclusionem, quæ tunc in lumine principiorum accipitur.

Talis autem intellectus in nobis existens medius est inter intelligentiam et animam, quia conjuncta est continuo et tempori, et est ut instrumentum intelligentiæ informatum per influentiam receptam ab intelligentia, et est vere ut oculus animæ et lumen, et per conversionem quidem ad animam et animæ vires obumbratur, et inordinatus efficitur et impotens. Per extensionem autem et elevationem a viribus animæ ad intelligentiam et intelligentiæ lumen perficitur et depuratur, ita quod aliquando mirabiliter excedit in lumine ad divinissimorum comprehensionem. Sed tamen proficere non potest, quod ad æqualitatem veniat intelligentiæ quæ simpliciter et per substantiam intellectus est. Si enim ad hoc proficeret, in profectu terminum sui status excederet : quod esse non potest secundum naturam : et ordo rerum confunderetur in causis, quando inferior proficiens ad gradum ascenderet superioris. Si enim superioris acciperet virtutem et actum : cum virtus et actus essentialia sine essentia non sunt, oporteret quod inferior superioris acciperet essentiam, et sic intellectus possessus et acquisitus et habitus efficeretur intellectus per substantiam. Intellectus autem per substantiam non est possessus et acquisitus. Intellectus igitur possessus et acquisitus, efficeretur intellectus non possessus nec acquisitus, quod est impossibile.

Intellectus autem acceptus qui habitus et virtus est talis potentiæ quam diximus esse intellectum, est in axiomatibus et diffinitionibus primo et per se : in suppositionibus enim et petitionibus non est nisi secundum quid. Suppositio enim non suppositio est nisi quod medium intra se habet, ex quo statim apparet ejus probatio. Petitio autem medium habet, sed magis latens, concessibile tamen ex ipsa rei natura. Propter quod axiomata et diffinitiones quæ usque ad prima recurrunt, de prima sunt acceptione intellectus : suppositiones autem et petitiones de secunda hoc modo habent modum intellectus et non rationem intellectus veri.

Sunt tamen qui objiciunt, quod intellectus non ut principium primum alia certificet, sed potius inductio. Intellectus enim inductione firmatur : et sic videtur Objectio.

quod primum confirmans et probans sit sensus, et intellectus non sit principium cognitionis nisi confirmatus per sensus. Responsio. Ad hoc respondet Eustratius, quod hoc sequeretur, si inductio et sensus ut causa et principium perficerent intellectum. Hoc autem non est verum. Non enim operantur nisi ut ministri, ministrando scilicet sensibilia a quibus accipiuntur intellecta. Ratio autem dicti Eustratii hæc est, quod sensus non constituit intellectum nisi per accidens, et non per se, scilicet in quantum repræsentat id in quo est confusus et immixtus intellectus universalis. Repræsentat autem hoc ipse intellectus non lumine sensus, sed lumine proprio absolvit a confusione et permixtione : et ideo non per sensus, sed per seipsum applicatur illi : et ideo dicit Philosophus, quod principia scimus in quantum terminos cognoscimus. Si autem inductio per se stabiliret intellectum, pro certo impossibile esset evadere conclusionem. Quamvis autem intellectus sit primorum principiorum, quæ necessaria sunt et perficiunt et nobilitant suum posse : tamen modos habet, sicut et aliæ virtutes tam morales quam intellectuales. Cum enim prudentia et ars modum habeant scientiæ, ex hoc quod supponunt consiliativa principia ex quibus procedunt, oportet quod illorum principiorum acceptio modus quidam reductus sit intellectus per imitationem et similitudinem : et sic facile est invenire multos modos intellectus.

Hæc igitur de intellectu dicta sint, quæ sub assertione non ponimus : quamvis certissimum nobis sit quod veram posuimus Peripateticorum opinionem. Non enim hic theologice loquimur, nec de profectu animæ quo per meritum et gratiam proficit : sed tantum loquimur de anima secundum quod natura sua processio quædam est a causa prima ex materia corporis et in materiam corporis educta per omnes motores medios determinata. Et quod dicimus ex materia esse, non ideo dicimus quod ex principiis materiæ educatur, sed potius quod a primis causis in materia inchoatus ejus est, et ab ipsis educitur ad perfectum. Quæritur etiam, si principia materiæ quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, aliquid operantur, ad vitæ potentiam? dicendum quod non operantur, nisi prout informata sunt a primis vitæ principiis, quæ sunt causa prima et intelligentiæ. Et ideo dicit Aristoteles quod calores sunt in se invicem, elementi scilicet, et cœli, et animæ. Calor enim elementi movet in forma animæ, calor autem animæ in forma cœli, et calor cœli in forma intelligentiæ, et calor intelligentiæ in forma primæ causæ.

CAPUT XIX.

De sapientia, quid et circa quid sit?

Quid autem sit sapientia, accipere possumus ex his quos in parte sapientes vocamus. Certissimis enim artificibus qui optime finem artis attingunt, assignamus et tribuimus illas artes ut sapientiam, et eos sapientes in suis artibus vocamus. Verbi gratia Phidiam qui optime inter latomos finem lapidearum structurarum attingit, dicimus esse inter omnes latomos sapientem : eo quod muros fecit et ædificia lapidea ad sanitatem et durabilitatem et honestatem et munitionem optime congruentia. Similiter autem Polycletum qui statuas fecit et imagines, inter statuarios dicimus esse sapientem : quia ille unicuique quem repræsentare

34. Scientiarum exactissima est sapientia.

voluit in lapidem vel aliam materiam, imaginem optime produxit. In talibus autem nihil aliud significamus, quam sapientiam secundum partem dictam esse artis virtutem, et ultimum et optimum ad quod ars factiva etiam intellectum factivum ducere potest. Sicut autem diximus sapientiam in parte, ita necesse est sapientiam esse in toto, quæ ultima et optima acceptio intellectualis et acceptivæ partis animæ secundum omnem rei acceptionem. Propter quod existimamus quosdam totaliter et universaliter esse sapientes præter ipsam sapientiam quæ prima et nobilissima acceptio est omnium eorum quæ sunt : quemadmodum Homerus ait in quodam libro qui dicitur *Margites*, de quodam quem neque artificiosum fossorem vel sapientem, neque sapientem aratorem, neque in aliquo alio determinato sapientem posuerunt dii, sed sapientem in omnibus [1], secundum quod sapientia in primo *Metaphysicæ* describitur, quod sapientem omnia maxime scire sicut decet accipimus, non singularem secundum unumquodque scientiam eorum habentem. Quamvis enim non arator nec fossor sine arte et scientia quod volunt adipisci non possunt : tamen in hac eadem arte unus alio perfectior est, et ultimo artis propinquior qui dicitur habere virtutem artis, quæ sapientia dicitur, propter hoc quod sapientiæ modum imitatur.

Ex talibus autem particularibus universalem accipimus, quod universaliter sapiens est, qui in omnibus nobilissimam et perfectissimam habet acceptionem. Hoc autem secundum hunc modum probatur : quia eadem sunt principia cognitionis et entis : unde necesse est, quod sicut differunt principia entis, ita differant principia cognitionis, et eamdem differentiam habeant cognitiones ipsæ. Primum autem ens subjectum est omnis entis, et ita diffinitiva ratio substantia est. Ex principiis ergo substantiæ fluit omne ens, et ex principiis substantiæ potissima est cognitio entis. Scientia ergo quæ cognoscit substantiam et substantiæ principia, et illis stabilivit omne ens, illa inter omnes scientias sapientia est, et simpliciter et universaliter dicta sapientia. Scientiæ autem quæ considerant partem entis, non sunt sapientiæ simpliciter sed sapientiæ secundum partem dictæ, secundum scilicet quod contingunt in unaquaque scientia secundum ordinationem ad finem consequendum.

Scientiam autem triplicem esse dixerunt Platonici, physicam scilicet quæ principia habet et diffinitiones accepta cum materia. Mathematicam, quæ disciBilis est. *Mathesis* (μάθησις) enim Græce, Latine sonat *disciplinam*. Hæc autem substantia imaginabilis est determinata quantitate, sed non contrarietate : et idcirco diffinitiones et principia non habent conceptum in materia sensibili, sed imaginabili tantum : circa quantum enim est, sed non circa physicum. Quanta autem substantia est, et non convertitur. Unde substantia ex solis principiis substantiæ dependens ante illam est firmans et probans eam, et circa illam est scientia divina quæ sapientia vocatur. Quod enim Aristoteles dicit metaphysicam consistere per ablationem a sensibilibus, et divinam per ablationem a mathematicis, Platoni non placuit : nullus enim dixit in anima esse per abstractionem a sensibilibus : indignum enim dixit esse, quod dignius perficeretur ab indigniori : et sic animam non perfici a sensibilibus, eo quod anima multo dignior est quam sensibilia : sed potius omnes has formas dixit a diis sive intelligentiis existere in anima. A sensibilibus autem non dixit nisi excitari ad agendum, sicut calor naturalis excitatur a motu et exercitio. Aristoteles au-

Divisio scientiæ.

[1] Hunc neque fossorem, neque dii fecere colonum :
Nec reliqua sapiens ulla fuit arte stupendus.

tem et omnes alii Peripatetici hoc non dicebant, sed potius substantiam primam esse causam entis, et substantiam mathemeticam esse substantiam substantiæ physicæ : eo quod nihil movetur nisi quantum : omnis substantia physica cum motu est. Percipi autem substantiam mathematicam per abstractionem a sensibili, non ita quod substantia sensibilis causet eam in anima : sed quia oblatam in sensibili intellectus accipit eam per modum qui superius dictus est. Et eodem modo substantiam divinam accipit a mathematica : et secundum hoc non sequitur quod superius aliquid accipiat ab inferiori, vel dignius ab indigniori. Quia hoc modo quidquid lumine agentis intellectus accipit, et non lumine potentiæ inferioris.

Ex omnibus his patet, quod certissima omnium scientiarum secundum modum accipiendi scibile est sapientia, et est virtus partis intellectivæ animæ. Diversi ergo modi sunt certificandi, sicut patet in ædificativa quæ murum rectificat vel parietem per rectitudinem perpendiculi vel catheci. Erectionem autem columnarum dirigit ad rectitudinem lateris quod concludit angulum recti trianguli. Quare autem perpendiculum dirigat murum, et latus recti anguli directe erigat columnam, non confirmatur per ædificatorem, sed per geometram. Et similiter distinctio physica et mathematica referuntur ad divinam scientiam, ex qua recipiunt confirmationem. Potissima ergo virtus intellectualis et omnes alias confirmans, sapientia est.

CAPUT XX.

Quod sapientem oportet scire quæ ex principiis, et ipsa principia.

Oportet autem vere sapientem non solum scire ea quæ sequuntur ex principiis, sed etiam ea quæ sunt circa principia, et in his quæ circa principia sunt, verum dicere. Entis enim secundum quod est ens, prima principia sunt : et illa oportet sapientem stabilire ad minus per deductionem ad inconveniens, et per principiorum notificationem et inductionem ad sensum : aliter enim principia stabiliri non possunt. Et ex hoc sequitur quod sapientia sit intellectus et scientia. Et dicit Eustratius quod composita est ex utrisque eorum, quod non potest esse verum de substantiali compositione. Si enim composita esset ex illis, non esset aliquid præter eas : et hoc non est verum. Composita igitur est, quia participat modum utriusque : considerando enim causas altissimas et potentias, necesse est quod immediate applicationem ad illa habeat : hæc enim medium non habent : et ideo per syllogismum accipi non possunt. Et isto modo intellectus necesse est in his uti. Communicando autem passiones entis cum subjecto, medio utitur et syllogismo : et ideo in talibus utitur modo scientiæ. Differt autem ab intellectu : quia intellectus principiorum demonstrationis est acceptivus. Sapientia autem accipit principia entis ut

35. Sapientia est intellectus et scientia.

est ens : et hoc est principium accipere in ratione causæ entis. A scientia autem differt, quia scientia decursus est a principiis demonstrationis ad conclusionem. Sapientia vero incipit a causis primis, in quarum cognitionem pervenit per secunda : et ideo via media incedit inter demonstratorem et topicum, et non verissimo modo attingit demonstrationem.

Ex hoc patet, quod quia sapientia primorum est, prima autem honorabilissima sunt secundum naturam, quod sapientia honorabilissimorum est : et quia prima influunt regimen super omnia alia et lumen cognitionis : ergo hæc sapientia caput omnium aliarum dicitur esse : quia in capite sicut in speculo sensus disciplinarum sunt, quibus omnibus aliis prospicitur. Ideo etiam hæc sapientia caput aliarum dicitur, quia omnibus aliis providetur et prospicitur ab ipsa.

Si autem quæritur, in qua parte animæ sit, et cujus animæ partis sit virtus ? *Dicendum*, quod est partis intellectivæ : sed est intellectus secundum maximam sui conversionem intellectus ad imaginationem quæ constringit intellectum ad continuum vel discretum, quod idem est, quia divisio continui causa discreti est, ut dicit Aristoteles, et hoc modo physica intellectiva est secundum conjunctionem intellectivi ad sensum, qui primarum qualitatum et earum quæ ex qualitatibus causantur, est acceptivus. Et hoc modo intellectus conjungitur tempori. Omne enim mobile vel mutabile est, quod contrarietate determinatur : mutabile autem omne tempore mensuratur : intellectus ergo in his tribus idem est secundum substantiam : sed esse ejus non est idem. Tria autem dico, sapientiam, scientiam, et intellectum.

CAPUT XXI.

De differentia sapientiæ et prudentiæ secundum quod sapientia est honorabilissimorum.

Inconveniens autem est si quis dicat prudentiam absolute dictam, sive etiam prudentiam politicam studiossimam vel nobilissimam scientiam esse, sive acceptionem, nisi concederet quod homo circumferentia considerat prudentia, et studiosissimus fit eorum quæ sunt in mundo. Hoc autem concedi non potest : sapientia enim, sicut ante diximus, scientia est et intellectus : prudentia autem est politica : potissima enim inter prudentias politica est. Si ergo concedatur, quod sapientia est prudentia, sequitur necessario, quod scientia sit politica. Ex quo enim duo prædicantur de sapientia, intellectus scilicet, et scientia : et duo sunt prudentia et politica sibi invicem conjuncta : si prudentia de sapientia prædicatur ratione scientiæ, prædicabitur politica de sapientia ratione intellectus : quod omnino inconveniens est. Prudentia ergo et politica secundum subjectum differunt a sapientia : eo quod sapientia honorabilissimorum est : prudentia autem et politica non honorabilissimorum, sed de his quæ conferunt homini ad conversationem humanam. 36. Sapientia non est eadem cum prudentia et politica.

Si enim daretur quod sapientia de humanis esset tamquam de honorabilissimis et optimis, sequeretur quod sapientiæ

essent multæ per multitudinem subjectorum, sicut multæ sunt prudentiæ politicæ. Si enim consideremus sanum et bonum, inveniemus ea altera et altera in hominibus et piscibus : album autem et rectum idem inveniemus in utrisque. Bonum enim pisci est in aqua esse, et hoc est malum homini : sanum etiam pisci est frigidis et humidis uti et viscosis, et hoc est infirmum homini. Principia ergo sani et boni in pisce, alia sunt a principiis sani et boni in homine. Album autem et rectum in utrisque ex eisdem accipitur principiis, superficiei scilicet, et lineæ. Si enim superficies plana et pura quæ ubique in se diffusum recipiat lumen, nulla parte alteram obumbrante, tam in homine quam in pisce causa albedinis est. Si una linea non exeat ab extremis, causa rectitudinis est in utroque. Unde scientia una albi et recti est in pisce et in homine, sed non una scientia sani et boni : quia, sicut ante diximus, eadem sunt principia essendi et cognoscendi : et ubi differunt principia essendi, necesse est cognitionem sensus differre. Prudentia ergo quæ est cognitio conferentium pisci, differt a prudentia quæ est cognitio conferentium homini. Sapientia autem cum sit de his quæ nullam in se materiam concipiunt, necesse est unam et eamdem esse in omnibus, piscibus scilicet et hominibus et aliis omnibus. Unumquodque enim animalium et entium vel instinctu naturæ vel signo aliquo vel loquela hoc diceret sibi esse prudens et prudentissimum, quod est bene et optime speculans omnia circumferentia quæ sunt circa ipsum : et si suum regimen alicui concedere deberent præter seipsa, illi concederent se esse regenda, sicut fœmina regimen suum concedet masculo : eo quod masculus prudentius providet conferentia fœminæ, quam fœmina provideat sibiipsi. Quod autem optime speculans circumferentia unicuique, prudens sit, patet tali signo : quia etiam inter eas quæ sunt in numero bestiarum, maxime prudentes esse dicimus, quæ quamvis provisionem non habeant, tamen ex instinctu naturæ provisivæ virtutis potentiam ostendunt in eo quod congregant conferentia sibi, sicut formica, et apis, et aranea. Formica enim et apis ad casas congregant : aranea autem retia tendit in capturam.

Patet igitur, quoniam sapientia eadem non potest esse cum politica : quia si daretur quod sapientia esset circa utilia quæ unicuique conferentia sunt, sequeretur quod multæ essent sapientiæ. Non enim una potest esse sapientia circa bonum cujuslibet animalis, sed altera et altera esset circa singula animalia : nisi forte concederetur per inconveniens, quod una esset scientia medicinalis omnium, quod valde inconveniens est. Medicina enim est de conceptis cum materia secundum materiæ diversitatem, necesse est medicinas diversas esse non tantum materialiter, sed etiam formaliter secundum diversitatem principiorum eorum quæ sana et ægra sunt in omnibus. Omnes tamen illæ medicinæ sub una quadam et communi medicina continentur. Patet igitur quod sapientia et prudentia secundum subjecta differunt.

Si autem aliquis dicat et opponat, quoniam optimum inter animalia homo est, et ideo scientiam de homine nobilissimam esse, non refert. Quamvis enim animalium terrenorum optimum homo sit, tamen in mundo multa sunt diviniora secundum naturam quam homo sit. Verbi gratia, ea quæ manifestissima, et ex quorum totalitatibus mundus constat, sicut spiritus cœlestes, et elementa. Elementa enim quamvis in parte corruptibilia sint, tamen in totalitatibus suis manent incorrupta. Non enim alia corrumpuntur quæ ante se sint : quia elementum est, ut dicit Aristoteles, quod secundum formam non corrumpatur in formam aliam. Propter quod multi dixerunt quod elementa reiterantur secundum substantiam incorruptibilem motam : quia etiam in compositis et in mixtis, quamvis ab excellentiis qualitatum re-

Objectio tacitæ di[…]uo.

moveantur, tamen non removentur a substantiali forma. In circulari autem generatione qua unum ex alio generatur, in contactibus sphærarum suarum generantur ab invicem et corrumpuntur, in totalitatibus autem manent. Et sic patet quod homine diviniora sunt in quantum incorruptibilia sunt : potius enim cum privatione rem quiescere non sinunt, nec in eodem statu permanere, et divinum esse participare. Tali autem potentiæ multum subjacet homo.

Quamvis autem hæc dicamus divina, quia permanentiora sunt : posset aliquis dicere quod homo divinior est, quia anima rationabili participat. Sed hoc secundum Philosophos non valet. Antiqui enim Philosophi et maxime Platonici et Stoici unicuique corporum cœlestium dederunt animam rationalem et intellectum et prudentiam : et adjungunt quod unumquodque eorum habet cognitionem eorum quæ sunt sibi bona, et desiderium, et providentiam, et studium : et si hoc est, nobilior est prudentia eorum quam prudentia hominis. Hoc autem dixerunt Platonici : quia videbatur eis quod non possent intendere hunc motum hujus nativitatis vel illius, nisi cognitionem haberent omnium figurarum motus ex conjunctionibus et præventionibus eorum quæ in æquali velocitate et in æquali tarditate virtutes suas influunt eidem et circa idem : et non posse cognoscere hoc nisi provisa sint, nec provisa esse posse nisi sint imaginata et ad materiam determinata : propter quod animam imaginativam cœlestibus dividunt. Hoc autem Aristoteli et Peripateticis non placuit, qui viderunt motus cœlestium uniformes esse et regulares : uniforme autem et regulare a principio difformi esse non potest : imaginativa autem anima principium difforme est : imaginativa enim multiplicia sunt. Dixerunt ergo quod motus sphærarum cœlestium ab intellectibus sunt, qui uniformes sunt et simplices. Motus autem materiæ diversus qui in elementis est, ex diversitate causatur figurarum et respectuum, quæ sunt ex superioribus ad inferiora. Patet ergo ex dictis quod sapientia est scientia et intellectus honorabilissimorum secundum naturam, et quod differt a prudentia.

CAPUT XXII.

De probatione per signum, quod sapientia non sit prudentia.

Propter ea autem quæ dicta sunt, Anaxagoram Italicum Philosophum, et Thaletem Milesium, et similes eis Philosophos sapientes quidem esse dicimus : prudentes autem non dicimus, eo quod vidimus eos ignorare conferentia sibiipsis et negligere. Superflua autem et inutilia ad vitam hominis, quæ tamen admirabilia sunt et difficilia ad sciendum et intelligibilia, videmus eos optime scire et multam curam illis impendere, quæ multi inutilia reputant, eo quod ad hominis vitam non conferunt : nihil autem bonum reputant nisi conferens. Prudentia autem circa humana bona est per nos operabilia, de quibus etiam est consiliari : quam prudentiam Anaxagoras et Thales non habuerunt : propter quod ab uno eorum admirabilibus intendenti, cum post multum tempus ad sua reverteretur, et omnia invenisset inculta et instructa, et quæreretur quare sic sua neglexisset, respondit inconveniens : « Si hæc valerent, ego non valerem, » intendens quod si prudentialibus intendisset, a sapientialibus animum revocasset, et a 37.

Anaxagoram, Thaletem et similes sapientes quidem dicimus, non autem prudentes.

admirabilium non haberet notitiam. Prudentia enim circa consiliabilia est : et hoc opus quod dicimus bene consiliari, maxime prudentis est. Nullus autem consiliatur de impossibilibus aliter habere, neque de his consiliatur quæ non possunt referri ad aliquem finem. Diximus enim in tertio, quod de fine nullus consiliatur : et si etiam possunt referri ad finem de quibus est consilium, oportet quod ille finis sit operabile bonum. Hæc autem omnia in antecedentibus probata sunt. Si autem prudentis est consiliari, sequitur quod simpliciter et universaliter bonus consiliator est, qui secundum rationem consiliativam conjectativus est optimi inter ea quæ operabilia sunt ab homine. Sapientia vero de nobilissimis est impossibilibus aliter habere, quorum nullus est finis, et non sunt operabilia homini. Sapientia igitur prudentia non est.

CAPUT XXIII.

De differentia sapientiæ et prudentiæ quæ penes hoc accipitur, quod sapientia universalium tantum est, prudentia vero etiam particularium.

38. Sapientia solum universalium, prudentia vero et universalium et singularium.

Adhuc autem prudentia non solum universalium est, sed oportet prudentiam etiam singularia cognoscere in quibus est actus. Prudentia enim activa est : actio autem circa singularia : quia in singularibus est, hoc est, circumstantiis circumstantibus negotia et operationes humanas. Quod autem hæc duo prudentiæ sint, ex hoc probatur quod sæpe videmus ea divisa esse. Quidam enim sunt rationes operabilium non scientes, et tamen magis activi sunt in prudentialibus. magis in alii experti sunt. Expertus autem circa aliena, vel magis cautus vel directius operans efficitur circa propria, quamvis ignoret communes regulas operabilium. Verbi gratia, si enim aliquis sciat in universali, quoniam leves carnes et bene digestibiles sunt sanæ, ignoret autem in particulari quæ vel quales carnes leves sint, ex tali universalium scientia non perficiet sanitatem. Si vero sciat, quoniam talium volatilium carnes leves sint, et sic vel sic bene præparatæ digestibiles, ex hac experientia sanitatem perficiet. Similiter autem est in prudentia. Prudentia enim activa est sicut et medicina : propter quod oportet ambas habere in prudentia, scilicet universalium et singularium cognitiones, si perfecta debeat esse prudentia : vel si altera desit, et operari debeat, magis oportet habere singularium cognitionem : quia sine hac nihil operari potest. Cum autem ambæ sint in prudentia, una erit architectonica,hoc est,princeps et ordinativa alterius : altera autem usualis et ordinata. Quæ enim circa universalia est, theorica et architectonica est : quæ vero circa singularia, usualis est et practica.

vilia operantur, sicut chyrotechnæ operantur secundum artem : chyrotechnia enim in artibus ad theoricam se habet sicut practica, et sicut activa in civilibus ad consiliativam.

CAPUT XXIV.

Quod politica et prudentia sunt idem habitus, differentes a sapientia.

39. Sunt autem politica et prudentia idem

udentiæ hæ sunt partes.

habitus : esse autem non est idem ipsis. Homo enim homo est et civis : et ideo conferens homini, non perfecte confert nisi perfecte conferat et civi : et ideo habitus qui est de conferentibus homini, sub se continet habitum qui est de conferentibus civilitati. Ejus autem cognitionis quæ circa conferentia civilitati, duæ partes sunt. Una quidem quæ dicitur legispositiva, quæ in civilibus est similis prudentiæ architectonicæ : ordinatrix enim est omnium eorum quæ circa civilia sunt. Alia autem pars ejus est experimentalis circa singularia cuilibet conferentia : et hæc commune nomen retinuit tamquam proprium : politica enim vocatur. Et hujus adhuc duæ partes sunt. Una quidem consiliativa, quærens quidem secundum positas leges quibus utile sit. Alia vero activa, in operatione ponens id quod per consilium inventum est. Hujus autem probatio est, quod sententia consilii, extremum consilii est, et est ante opus, quia determinatio operabilis est : quod autem extremum est uni, eidem non potest esse principium. Oportet ergo quod exsecutiva et consiliativa duæ partes politicæ sint. Propter quod etiam solos illos qui activi sunt, civiliter et optime oportet conversari. Hi enim soli secundum civilia operantur, sicut chyrotechnæ operantur secundum artem : chyrotechnia enim in artibus ad theoricam se habet sicut practica, et sicut activa in civilibus ad consiliativam.

Differentia tamen est in his, quia prudentia maxime videtur esse circa ea quæ sunt homini per se solum existenti conferentia : hæc enim est cui nomen prudentiæ maxime deputatur. Aliarum autem prudentiarum quæ sunt circa conferentia homini, non secundum quod est per se solus, sed secundum quod est domesticus vel civis, alia est denominatio : quæ enim habent curam domus communicans conferentia domui, vocatur œconomica : quæ autem conjectat bona civilitati, vocatur legispositiva, si conjectat ut præordinatrix civium : si autem conjectat bona civibus secundum leges positas, vocatur politica nomine communi, et duas partes habet, consiliativam scilicet, et judicativam. Judicativam autem dicimus determinativam pœnarum et præmiorum ad opera et merita civium. 40.

Videtur ea maxime prudentia esse, qua quisquam sibiipsi bona prospicit.

Patet igitur quod quædam species cognitiones prudentiæ est scire et conjectare sibiipsi bona et conferentia. Sed multam habet differentiam cognitio conferentium : et propter hoc qui sciens est et exercitans se circa sibiipsi bona, videtur proprie prudens esse. Politici autem aliquas habentes cognitiones conferentium civitati, πολίπραγμονες vocantur. Πόλις enim est *civitas*, πράγμονες *operatores*, quasi circumferentia civitati operantes. Propter quod Euripides iambicis suis metris secutus hanc opinionem dixit : « Qualiter utique essem prudens, cum mihi aderam innegotiose : et cum essem in multis numeratus, ut multitudini intenderem, negotiosus fui participare judicia æquali sive multitudini mihi commissæ 41.

Una species prudentiæ est cognoscere quæ sibi ipsi bona sunt : at illa magnam differentiam habet.

proportionari [1]. » Hoc autem dixit tamquam superflue, sicut qui ad aliquid utile amplius operantur, quam quod utile sibiipsi solum. Et sic videtur confirmari opinio quod prudentia sit circa bonum homini per se solum existenti. Œconomica enim non sibi solum intendit, sed omnibus ad domum pertinentibus, qualiter silicet constituantur, conserventur et multiplicentur. Politica autem civitati vel provinciæ intendit qualiter plurificetur et in bonis augeatur et conservetur. Tales autem prudentes sibiipsis bona quærunt, et existimant oportere sibi bona quærere et operari. Superfluum autem esset alienis occupari. Ex hac igitur opinione venit tales sibiipsi intendentes prudentes esse et non alios : quamvis forte hoc proprium non sit prudentiæ, quia perficere non potest sine œconomica et sine urbanitate. Cujus probatio est id quod dicit Aristoteles in *Politicis*, quod homo solitarius pejor est quam esse potest, vel melior homine : erit enim vel Deus, vel bestia. Si enim nullo indiget, Deus est : si autem paucis quæ natura ultro offert, contentus est, bestia est. Dicit enim Avicenna quod nullum cibum sufficienter natura præparat homini nisi lac. Si ergo multis indiget ad cibum et vestitum et alia commoda quæ solus præparare non potest, patet quod homo secundum se solus, conferens sibi providere non potest. Sed oportet quod inter cives civiliter vivat in commutationibus et distributionibus, et domesticam casam habeat.

Adhuc autem homo secundum se solus apud se manifestum non habet, qualiter eum oporteat disponere et intendere suo proprio bono. Bonum enim proprium et privatum ordinatur ad domesticum, domesticum autem ad bonum civitatis. In primo autem hujus scientiæ libro determinatum est, quod quæcumque potentiæ tales ordinantur ad unam aliquam, omnes sub illa continentur sicut sub architectonica quadam et ordinatrice aliarum. Bonum ergo privatam non potest disponi sufficienter, nisi per œconomicam, nec bonum œconomicum ordinatur nisi per civile : et si sine civili œconomica proprio bono intenditur, manifestum non erit qualiter bonum hoc disponatur, quod ad optimum perfectum hominis perveniat.

CAPUT XXV.

De differentia sapientiæ et prudentiæ sumpta penes hoc quod diversorum sunt perfectiones secundum ætatem.

Quod autem prudentia non solum universalium sed etiam singularium sit, signum est, quod juvenes inexperti bene fiunt geometrici, et bene disciplinati in scientiis disciplinabilibus, et bene fiunt sapientes in talibus particulari sapientia. Juvenis autem prudens non videtur fieri. Et causa hujus est, quoniam, sicut diximus, prudentia non solum universalium, sed etiam singularium est cognitio. Singularia autem cognita non fiunt nisi per experientiam. Juvenis autem propter ætatis brevitatem et instabilitatem expertus esse non potest. Multitudo enim temporis requiritur ad hoc ut experimentum probetur, ita quod in nullo fallat :

[1] Qui namque prudens sum, negotio sine
Licebat inter milites cui vivere
A quamque partem habere cunctis ex bonis.

unde Hippocrates in *medicinalibus* loquens hoc ipsum innuit dicens. « Vita brevis, ars vero longa, experimentum fallax, judicium difficile est. » Oportet enim experimentum non in uno modo, sed secundum omnes circumstantias probare, ut certe et recte principium sit operis.

Et quamvis non sit de præsenti intentione, tamen quia de hoc mentio facta est, non inutiliter intendet aliquis quærere, propter quid puer sive juvenis in adulta existens ætate, ita quod rerum possit comprehendere rationes, bene fit mathematicus : sapiens autem vel physicus in tali ætate fieri non potest. Quæri enim potest, utrum hoc sit propter hoc quod mathematica in abstractione sunt, sapientialia autem et physica per experientiam accipiuntur? Unde sapientialia et physica bene discunt juvenes ut audita : sed non credunt plena fide, eo quod sunt inexperta. Omnia enim quæ sunt de genere mathematicorum, talia sunt, quod diffinitio dicens quid et propter quid in eis, est manifesta et stat in uno, et uno modo invariabilis secundum comparationem ad multa : et hæc est vera causa ejus quod quæritur, quia juvenis propter ætatis puritatem intellectum habet optime dispositum. Intellectus autem bene dispositus per seipsum applicabilis est formis intelligibilibus : et idcirco quæ intelligibilia sunt et intellectui hominis proportionata, optime accipit juvenis : quæ autem in sensibilibus sparsa sunt, et multa indigent collatione et proportione ad unum tempus indigent, et multa examinatione antequam certe credantur. Similiter ea quæ intellectui hominis proportionata non sunt : eo quod quæ ante ipsum sunt, ab intellectu hominis non accipiuntur, nisi per posteriora, scilicet per effectus et signa, quæ etiam in particularibus et singularibus experiri oportet : ideo sapientialia a puero vel adulto certitudinaliter non accipiuntur.

Ad omnium autem horum notitiam notandum est, quod physica omnia diffiniuntur concepta cum materia : quorum autem sedes et firmamentum materia est, in suis rationibus et quidditatibus variantur secundum materiæ variationem : et tales sunt omnes formæ quæ sunt actus et perfectiones corporum. In talibus enim quamvis forma finiat et determinet materiam, tamen non fundat eam in esse quod dat ei esse, sed variationi subjecta propter potentiam quæ non separatur ab ea, etiam ipsum esse et quidditas variabilia efficiuntur : propter quod Heraclitus dixit, quod de talibus posset nihil vere pronuntiari. Tales autem formæ sunt natura et naturales vitæ quæ sunt sensus et vegetationis : et ideo talia comprehendi non possunt certa comprehensione, ut dicunt Ptolemæus et Boetius : et id quod scitur de eis, multo experimento indiget et multa examinatione, quæ juvenis non habet. Mathematica autem per seipsa secundum suas quidditates separata sunt : et si per se non essent separata, tunc procul dubio abstrahentium esset mendacium sicut et in physicis. Si enim accipiamus circulum vel generaliter figuram, dicentes quod circulus est figura plana, una linea contenta, in cujus medio signum, a quo omnes lineæ ductæ ad circumferentiam sunt æquales, concipitur hoc sine sensibili materia : propter quod una ratio est circuli sive sit ligneus, sive cupreus : et sic est in omnibus mathematicis tam discretis quam continuis. Mathematica enim per hoc quod sunt separata, per se intelligibilia sunt : per hoc autem quod ex quantitate sunt, facile sunt intelligibilia ab homine : eo quod intellectus hominis imaginationi conjunctus est. Divina vero nullo modo entitates suas habent in materia, nec fundantur in ea : quinimo in seipsis existentia omnia alia fundant et continent, tam mathematica quam physica : et ideo illa abstractione non indigent ut intelligibilia sint : quia penitus per se depurata sunt, sicut intelligentiæ quæ per se causæ sunt rerum, omnes res fundantes, et intus fundatæ

nullis : propter quod etiam anima rationalis quæ vere intellectualis est, in homine fundat corpus quod materia ejus est, et continet non contenta ab ipso, sed separata, cum nullius corporis sit actus, sed intelligentiæ imago super omnes formas naturales elevata. Quamvis autem iste modus abstractionis sit per diffinitionem et quidditatem et esse : est tamen adhuc et alius modus quo universale abstrahitur a particulari : et iste in omnibus est tam physicis quam mathematicis et divinis : et iste fit per intellectum abstrahentem, hoc est, veram rei naturam accipientem simpliciter, non secundum esse quod habet in isto vel in illo.

42. Peccatum in prudentia est duplex. Ex his igitur sufficienter patet solutio quæstionis inductæ. Ad propositum ergo revertentes dicimus, quod quia prudentia circa universale est et particulare, et idcirco duplex peccatum incidit in ea. Peccatum quidem circa universale accidit in consiliando, quia scilicet non invenitur quod universale est ad finem. Peccatum autem quod accidit circa singularia, accidit in operando : quia scilicet sufficienter expertum non est. Hujus autem exemplum est, quia circa universale peccat qui omnes ponderosas aquas pravas dicit esse. Contingit enim in aliquo casu ponderosam aquam esse utilem. Alterius autem exemplum est de eo dicit hanc aquam ponderosam esse, quæ forte ponderosa non est, sed similis ponderosæ.

CAPUT XXVI

De differentia prudentiæ, scientiæ, et intellectus.

Quod autem prudentia non sit scientia, manifestum est. Prudentia enim extremi est singularis, quemadmodum dictum est : nihil enim operabile est, nisi extremum, quod ultimo scilicet et consilio determinatum est. Scientia autem universalium est. Propter quod juvenis sciens esse potest, prudens vero non. Prudentia opponitur intellectui in hoc quod intellectus quidem terminorum est, diffinitionum scilicet, et principiorum, quorum non est ratio sive syllogistica sive diffinitiva, sicut patet per ante dicta. Prudentia autem extremi singularis, cujus non est scientia, sicut paulo ante diximus : sed sensus de talibus est, non quod sensus proprius qui propriorum est sensibilium, sed sensus communis qui compositivus et divisivus et judicativus est universaliter sensibilium, hoc est, sensus cum quo sentimus, perfecte judicium sensibilium apud nos habentes. Quod enim tale sensibile extremum sit, per simile patet in mathematicis. Si enim figuræ angulatæ resolvantur, resolutio stabit in aliquo extremo quod non resolvitur in aliquam figuram ante se : et hoc est trigonum. Omnis enim figura angulata in tot trigonos resolvitur, quod habet angulos : trigonus autem non resolvitur in aliam figuram, eo quod illic stat resolutio. Si- 43. Prudent[ia] non es[t] scientia

militer est cum consilium sit per modum resolutionis, stabit in aliquo ultimo singulari operabili quod sensu communi determinatur. Ille enim sensus per judicium sensibilium quod habet, magis ut prudentia est. Alius autem sensus qui proprius est, alia species est nuntians quidem sensibile, sed non dijudicans ipsum. Sic ergo differunt prudentia, intellectus et scientia.

TRACTATUS III

DE VIRTUTIBUS ADJUNCTIS PRUDENTIÆ.

CAPUT I.

De eubulia in quo sit genere?

Post hæc de virtutibus adjunctis prudentiæ dicendum est. Quia autem omnes sunt circa ea quæ sunt per nos operabilia, de quibus est consiliari, oportet de ipso consiliari quædam dicere. Quærere enim et consiliari se habent sicut inferius et superius. Omne enim consiliari quærere est, sed non convertitur : est enim quærere speculativum de sensibilibus de quibus non est consiliari : consiliari ergo est quoddam quærere. Cum autem de prudentia jam dictum sit, et prudentis opus sit bene consiliari, oportet assumere ad dicendum de *eubulia* quid sit, et utrum sit scientia quædam vel opinio vel eustochia vel aliquid aliud in genere existimationis, quod sit genus ejus per quod possit diffiniri. In diffinitione enim primum genus investigandum est.

Scientia quidem igitur non est. Scientes enim non quærunt de quibus jam sciunt. Sciunt enim de conclusione : et de illa quæstio ulterius non est, quamvis conclusionem in quæstione et admiratione ponerent. Eubulia autem consilium quoddam est. Omnis autem consilians in eo quod consilians quærit et ratiocinatur de quæsitis, quæsita scilicet disponens et ordinans, et eliciens quid utile ad finem et quid non. Et consilians in eo quod consilians, in nullo stat sicut de necessitate concluso. Patet igitur quod eubulia non est scientia. 45. Eubulia non est scientia.

Similiter patet quod eustochia non est. Videtur enim eustochia ab εὖ quod est *bene*, et στόχος quod est *conjectatio* : inde eustochia, quasi bona conjectatio. Bona autem conjectatio in hoc est, quod 46. Eubulia non est eustochia.

aliquis statim et sine præmeditatione et sine inquisitione repente videt quid utile et quid inutile sit : quos nos Latine *sagaces* consuevimus appellare. Patet igitur quod eustochia sine ratione est, et sine inquisitione, et velox. Qui autem consiliantur, quia dubitant, et inquirunt, et indigent multo tempore : et ideo proverbium est antiquum, quod « consiliata velociter operanda et implenda sunt : » consilium autem cum mora et gravitate debita inveniendum est. Manifestum est igitur quod eubulia eustochia non est.

47. [Eub]ulia non solertia.

Adhuc autem solertia alterum est ab eubulia. Solertia enim in se continet eustochiam : est enim eustochia quædam solertia. Solertia enim proprie et communiter dicitur. Proprie dicta solertia est indeliberata et impræmeditata inventio medii termini qui est causa conclusionis : et hoc modo dicta solertia scientiæ adjungitur et non prudentiæ. Communiter dicta solertia est prompta inventio et indeliberata causarum et rationum ad quodcumque priorum : et sic qui rationes operabilium promptas habet, solers vocatur : et hoc modo eustochia quædam solertia est : et cum eubulia non sit eustochia, sequitur quod non sit hoc modo dicta solertia.

48. [Eub]ulia non opinio.

Neque etiam opinio eubulia est quocumque modo opinio dicatur, sive scilicet ea quæ videtur pluribus, sive ea quæ videtur sapientibus, sive quocumque alio modo dicatur. Hoc autem probatur per hoc quod non eadem accidunt opinioni et eubuliæ. Rectitudo enim et peccatum eubuliæ accidunt quæ sub eadem ratione non accidunt scientiæ et opinioni : qui enim male consiliatur, peccat in consilio : qui autem bene consiliatur, rectus est in consiliando.

49. [Eub]ulia est [r]ectitudo [c]onsilii.

Manifestum est autem quod eubulia quædam rectitudo consilii est. Et hoc patet ex ipso nomine, quod componitur ab εὖ quod est bene, et βουλή quod est *consilium*. Unde eubulia idem est quod bona consiliatio. Bona autem consiliatio recta est, eo quod per ipsam recte attingitur finis. Talis autem rectitudo neque scientiæ neque opinionis est. Et quod scientiæ non sit, per hoc patet quod opposita nata sunt fieri circa idem. Si ergo rectitudo scientiæ accideret terminis, etiam accideret eis peccatum aliquando : quod falsum est : scientia enim dividitur vero et falso, et non recto et peccato. Quamvis autem dicatur quod opinionis rectitudo est : hæc autem rectitudo veritas est opposita recto et non peccato : præter hoc tamen omne cujus opinio est vel scientia, vel determinatum est in anima scientis vel opinantis. Qui autem consiliatur, nihil habet ut determinatum. Eubulia igitur neque scientia, neque opinio est, sed est rectitudo consilii. Quod sic patet. Sunt enim opposita eubulia et cacobulia. Item opposita, peccatum et rectitudo circa idem. Si ergo oppositum de opposito, et propositum de proposito : constat autem, quod cacobulia peccatum est in consiliando : ergo eubulia rectitudo in eodem erit. Neque eubulia semper verum considerat in consiliando si civiliter loqui velimus, sed considerat rectum ad finem, quod aliquando fit mendacio vel proditione, quibus civis bene utitur ad inimicum, vel ut lædat, vel ut amicum ab eo eripiat. Unde Aristoteles in *Regimine dominorum*, « Cum inimicis omnia cum proditione agenda sunt. » Si tamen eubulia non est sine ratione : conjectatio enim rationis actus est : cunctatur autem eubulia et quærit : patet ergo quod defectu intelligentiæ eubilia deficit a ratione. Ratio enim completa sive mens in hoc completa est, quod ex principiis propriam assumit conclusionem et stat in illa. Quærens autem consilium, in nullo stat : sed quasi ponderando procedit si hoc scilicet vel illud fiat, quid accidat : et ideo in probando et certificando non habet perfectam operationem : sed est

ejus actus imperfectus quemadmodum generatio et motio. Qui autem opinatur, modo certo enuntiat de quo opinatur : quod non facit consilians. Opinio enim non est quæstio : sed jam postquam opinatum est, enuntiatio quædam est : consilians autem nequaquam enuntiat de aliquo : patet igitur quod eubulia non est opinio. Omnis enim qui consiliatur, sive bene sive male consilietur, quærit aliquid quod ad finem valeat, et ratiocinatur qualiter finis habeatur ex illo. Consilium enim in genere quæstionis est : ergo et eubulia : et cum eubulia rectitudo consilii sit et in hoc quod quærit, a scientia et opinione distinguitur. In hoc autem quod consiliando quærit, differt ab eustochia et solertia. Bene autem vel male consiliando quærere differentiæ constitutivæ sunt eubuliæ et cacobuliæ.

CAPUT II.

De differentiis constitutivis Eubuliæ et de collectione diffinitionis ejus.

Investigando autem differentias constitutivas eubuliæ, supponimus ex prius habitis quod eubulia quædam rectitudo consilii sit. Propter quod primum oportet quærere quid sit consilium, et circa quid sit. Genus enim est quod in quid prædicatur, differentiæ autem quæ in quale. In diffinitione ergo primo oportet supponere quid sit genus : et hoc consilium est in diffinitione eubuliæ. Consilii autem substantia non melius sciri potest quam ex subjectis circa quæ est : consilium enim animæ est actus. Actus autem et habitus et operationes animæ ex subjectis cognoscuntur circa quæ sunt. Habentes igitur genus, et volentes investigare differentias, ex parte rectitudinis oportet invenire. Est enim eubulia rectitudo quædam consilii.

Quia autem rectitudo multipliciter dicitur, manifestum est quod non omnis rectitudo eubulia est. Incontinens enim et pravus id quod ut finem suæ voluntatis proponit sibi optimum esse, ordinabit etiam ex ratiocinatione qualiter consequatur. Patet igitur quod ille recte consilians est, et tamen magnum malum voluntatis ut finem assumens est, sicut patet in Paride et Helena. Paris enim recte consiliabatur quando a Venere requisivit venerea. Magnum autem malum assumpsit pro fine, scilicet alterius thori violationem : et hoc non potest esse eubulia : quia bene consiliari videtur omnibus quoddam bonum consiliari, ad quod consequendum omnis consilii dirigatur intentio. Eubulia enim non omnis consilii rectitudo, sed est rectitudo quædam quæ boni finis est adeptiva : quod non fuit in consilio Paridis. 50.

Non omn rectitudo bulia es

Adhuc autem si boni finis sit adeptiva, et non per medium bonum, non proprie eubulia est. Contingit enim aliquando aliquem id quod sibi bonum est et opportunum, sortiri : et hoc falso syllogismo. Hoc autem contingit, quod medium terminum contingit falsum esse, et non bonum et opportunum. Sunt enim duo quasi termini : appetens, et res quæ appetitur : quos terminos contingit aliquando proportionatos esse, sicut si captivus liberetur, vel pauper appetat divitias. Medium autem potest esse incompetens, sicut per adulterium cum uxore captivatoris vel divitis, captivus vel pauper quærat libe- 51.

Non om consulta qua bonu assequim eubulia e

rari vel ditari. Sicut enim in syllogismo veram contingit esse conclusionem medio falso in una vel utraque propositione assumpto : sic et in moralibus contingit esse medium incompetens, extremis tamen opportune conjunctis. Si enim dicatur quod quicumque captivus est, illi opportuna est liberatio et opportune eam desiderat, verum est quod dicitur. Si autem assumam quod omne per quod sortiri potest liberationem, opportunum sit, non semper verum est. Malo enim quod non est opportunum, bonum sortiri contingit, et bonum sortiri malo medio cacobulia est. Eubulia igitur non est nisi et bonum sortiatur bono medio.

52. Adhuc autem contingit, quod consilians in multo tempore et pluri quam oportet, sortitur quod intendit. Contingit autem quod alius velociter et minori quam opportunum est ad consilii maturitatem, sortitur propositum. Primum quidem pigrum vel hebetem vel stolidum appellamus, qui plurimo tempore non invenit quod faciendum est. Secundum autem appellamus præcipitem. Cum autem utrumque sit malum, constat quod utrumque cacobuliæ est. Eubulia igitur neutrum illorum, sed rectitudo utriusque, quæ tanti temporis est, quantum ad maturitatem consilii utile reputatur, et est de re cujus oportet esse tale consilium, et ut oportet et quando oportet, et de aliis circumstantiis similiter.

…bulia est, …quis as-…sequitur …od opor-…, ut opor-…t et cum …oportet.

53. Adhuc contingit consiliari de eo quod simpliciter bonum est, et contingit consiliari ad quemdam finem boni specialis. Bene enim consulere simpliciter, est bene consulere ad finem qui simpliciter finis est et universaliter, sicut est felicitas, ad quem finem quis bene consulit quando proponit et ordinat ea quæ simpliciter dirigunt in finem illum, sicut faciunt virtutes et virtutum operationes quæ essentialiter salvantur in felicitate. Quædam autem bona consiliatio est, quando aliquis proponit et ordinat ea quæ dirigunt in bonum quoddam quod non simpliciter bonum est, sed est bonum simpliciter vel conservans, vel adjuvans, vel impeditum prohibens, sicut sunt divitiæ vel potentatus.

…Quædam …ulum ab-…solute est …quædam …articularis.

Ex his igitur facile est concludere diffinitionem eubuliæ. Eubulia enim utique erit rectitudo, quæ est secundum utile et conferens, dirigens ad finem simpliciter vel ad quemdam finem, cujus prudentia vera suspicatio est. Omnis enim eubulia finem habet talem, cujus prudentia vera suspicatio sive conceptio est, et e converso, omne consiliabile cujus prudentia vera conceptio est, eubuliæ finis est. Secundum prædicta prudentia sine errore se habet circa appetibilia et consiliabilia : eo quod quæcumque proposuit prudens, et meditatus est, et mensuravit ad finem adeptionis propositi, omnia illa opportuna sunt et utilia : et modi per quos tales fines adipiscuntur, omnes sunt opportuni et finibus concordantes. Adinventa enim sunt a prudentia quæ est habitus bonus, bonum eligens propter seipsum. Hæc igitur est diffinitio eubuliæ.

Eubuliæ diffinitio.

CAPUT III.

De Synesi et Asynesia, quid sint ?

De virtutibus igitur adjunctis prudentiæ est etiam synesis [1], cui asynesia opposita 54

Synesis … est …

[1] A σύνεσις, intelligence, prudence, sagesse, conscience. *Primitt.* union, jonction

est. Quod enim istæ qualitates sint et habitus animæ, ex hoc probatur : quia secundum istos synetos et asynetos denominamus quales esse quosdam significantes. Synesis autem non totaliter est sive universaliter est idem quod scientia, vel opinio. Si enim hoc diceretur, sequeretur quod omnes scientes vel opinantes essent syneti, quod falsum est.

55. Sagacitas circa eadem est, circa quæ est prudentia.

Neque iterum synesis est aliqua una particularium scientiarum, quæ est de particulari aliquo scibili, etiam si scientia generaliter accipiatur secundum quod scientia diffinitur, quod scientia scilicet est, quæ primorum et secundorum ordinem habet : sicut enim etiam continet artes. Omnis enim scientia et omnis ars conceptio est eorum quæ apud ipsam traduntur, ita ut hæc prima sit quidem, alia autem secunda, ita quod secunda tradi non possit nisi præenarratis prioribus. Hoc enim modo medicina est particularis quæ synesis non est. Si enim esset synesis media, synesis esset de sanis vel ægris vel neutris, quod falsum est. Per eamdem rationem non est geometria. Geometria enim est circa magnitudines immobiles, synesis autem neque de semper entibus et necessariis est, neque de immobilus, neque est de factis in præterito : hæc enim etiam necessaria sunt : nec de factis cujuscumque ad nos non pertinentibus : sed est de operabilibus per nos, de quibus aliquis bene debet dubitare et consiliari. Propter quod manifestum est, quod synesis circa eadem est, circa quæ est prudentia.

56. Synesis differt a prudentia.

Non tamen idem sunt synesis et prudentia : quia non eodem modo sunt circa idem. Prudentia quidem enim de ultimo per consilium invento præceptiva est. Prudentia enim in consilio finem non ponit, nisi quando invenit quando oportet agere vel non, et ultra illud consiliando non procedit : sed hoc quasi determinatum relinquit. Synesis autem hoc quod a prudentia determinatum et præceptum est, dijudicat qualiter optime proficiat ad opus, et qualiter optime fiat. Synesis ergo judicativa est solum ejus ejus quod a prudentia præceptum est : et quamvis hæc diffinitio non secundum substantiam synesis, sed secundum bene synesis data sit, tamen reprehensibilis non est : quia idem est synesis et eusynesia : quod probatur in denominativo. Dicimus enim idem esse synetos et eusynetos : et sic concretum de concreto, et abstractum de abstracto prædicabitur. Græce enim σύνεσις *intellectus* transfertur : cum tamen non vere sit intellectus, sed potius intellectus quædam perspicacitas, qua homo optime dijudicat qualiter bene in opere ponatur quod a consilio prudentis præceptum est : unde dicitur, a συν, quod est cum et νοῦς quod est *mens* [1], quasi ad unum dividendum congregata mens : quod in bonis quidem est synesis, in malis autem astutia vel calliditas, nisi quod calliditas magis sonat in dolum. Et secundum primam quidem institutionem synesis bonitas ingenii vocatur, secundum quam discipulus bene dijudicat præcepta doctoris. Transumptum autem est ad judicium quo bene judicatur præceptum datum ex consilio prudentis.

Ex quibus patet quod synesis neque est habere prudentiam, neque sumere prudentiam : utrumque enim ante synesim est. Est enim habere prudentiam et sumpsisse prudentiam ante præceptum quod ex prudentia determinatum est. Synesis autem est post præceptum, eo quod ipsa præcepti illius dijudicativa est. Unde quemadmodum discere a doctore in discipulo dicitur συνιέναι Græce, quando scilicet discipulus scientia accepta a doctore perspicaciter utitur : sic in moralibus perspicaciter uti opinione et in 57.

Sagacitas non est idem ac habere vel accipere prudentiam.

[1] Vel melius, ut modo dixi, a συν-ἵημι.

bene judicare de his de quibus prudentia est, alio quodam dicente et ex prudentia determinante et præcipiente quid operandum vel non operandum sit. Patet igitur quod synesis est in bene judicare : [illegible] enim ei quod est *bene* idem est. Et hinc venit nomen *synesis*, quæ dicitur congregata vel unita mens : congregatio autem mentis non est nisi ad difficile et bonum : malum enim facile est et sparsa mente perficitur : unde synesis idem est quod *eusynesia*, secundum quam eusyneti nominantur, transumpto nomine ex eo synesi quæ est in discere : multoties enim dicimus bene discere Græce vocari συνιέναι, quando discens bene utitur et dijudicat audita.

CAPUT IV.

De Gnome, quid sit ?

58. Est autem virtus quædam quæ Græce γνώμη dicitur, eo quod de gnosticis, hoc est, cognitivis virtutibus est. Quod autem habitus sit in genere qualitatis, ex hoc patet, quod secundum eam ευγνώμονας denominamus bene gnosticos sic vocantes, et illos dicimus habere gnosticum ut habitum, qui alicujus virtutis animæ perfectio est. Secundum hoc igitur γνώμη est judicium rectum justi qui Græce ἐπίεικεια vocatur : ita quod epicheia exsecutiva sit ejus quod γνώμων judicat esse faciendum. Verbi gratia, præcipit lex muros non esse diruendos : videt aliquis securitatem murorum civibus esse causam resolutionis et mollitiei, et sic cives viles et imbelles fieri : per γνώμην muros judicat esse diruendos, ut necesse sit cives in armis exercitari : quod legislator judicaret si præsens esset : hoc autem exsequitur epicheia. Signum autem ejus quod dictum est, hoc est, quod epiches maxime dicimus esse συγγνώμων : et dicimus quod epiches circa quædam habet συγγνώμην : habet enim circa pericula emergentia quæ attendere non potuit legislator cum legem communem poneret. Συγγνώμη enim judicativa est epichis : recta autem συγγνώμη vocatur, quando judicium verum est et veri. Videtur autem a σύν quod est *cum*, et γνώμη quasi congregata gnostica virtus, qualiter id quod de novo emersit, optime fiat, etsi hoc contra legem sit. Tres igitur sunt quæ ex parte prudentiæ accedunt virtutes adjunctæ : una quidem in actu *eubulia* : una vero ex hoc quod ex actu prudentiæ determinatum est et præceptum, scilicet *synesis* : una quæ in re quæ prudentiæ subjacet et a legislatore determinari non potuit, scilicet *gnome*. Ad sapientiam autem et intellectum et scientiam taliter adjunctæ virtutes et adminiculantes ordinari non poterant : eo quod intellectus est acceptio sine medio : sapientia autem et scientia etsi medium habeant, habent tamen uno modo.

nome sive sententiæ st bon. et qui viri rectum judicium.

CAPUT V.

De differentia horum habituum ab invicem.

59. Sunt autem omnes isti habitus rationabiliter in idem tendentes. Dicimus

[illegible]

enim γνώμην et synesim et prudentiam et intellectum practicum, omnes hos habitus in eosdem homines inferentes : quos enim dicimus habere γνώμην sive gnosticos, eos etiam dicimus habere intellectum practicum et esse prudentes et synetos. Omnes enim isti habitus habituales potentiæ quædam sunt, quæ negotiantur circa singularia in quibus est actus vel operatio : et hæc extrema sunt : eo quod syllogismus practicus stat ad ipsa, sicut in antehabitis sæpe dictum est. Adhuc autem in eo quod bene quis judicativus est de quibus prudens bene præcipit, synetus quis est : et in simili judicio dicimus εὐγνώμων et συγγνώμων. Judicat enim de his quæ alius per prudentiam dirigeret hic quæ communia sunt et ad communem utilitatem referibilia, sicut omnia justa cum epicheia de numero communium bonorum quæ communiter ad omnes pertinent in eo quod ad alterum secundum rationem debiti referuntur, sicut in quinto libro determinatum est. Omnia autem talia sunt operabilia quæ sunt circa singularia et extrema : hæc enim oportet cognoscere prudentem : eo quod prudens activus est et in singularibus est actus. Synesis autem et gnome circa eadem operabilia sunt, sicut sæpe dictum est. Hæc autem operabilia sunt extrema. Omnes ergo dicti habitus circa extrema et singularia.

60. Intellectus in utramque partem extremorum est.

Aliter tamen intellectus est extremorum quam alii habitus : intellectus enim, sive sit speculativus, sive practicus, in utramque partem extremorum est. Est enim primorum principiorum, sive sint axiomata, sive termini, hoc est, diffinitiones, immediata applicatione acceptivus, sive illa principia sint contemplationis sive operationis. Hæc autem principia extrema sunt ascendendo, quia in eis stat resolutio. Intellectus etiam extremorum singularium in quibus est operatio, et hic est intellectus practicus, hic enim activus est : et ideo singularium oportet habere cognitionem. Speculativus autem et conclusiones habet pro extremis in quibus stat decursus syllogisticus a principiis deductus : talium autem extremorum non est ratio quæ cum ratiocinatione est : talis enim ratio non accipit nisi per medium : intellectus autem immediata est acceptio veri. Speculativus quidem intellectus, qui secundum demonstrationes est terminorum primorum immobilium et necessariorum : practicus autem est extremi singularis et contingentis, et est magis alterius propositionis quam primæ. Prima enim in decursu syllogistico et in operabilibus universalis est, et frequenter falsa vel dubia. Secunda autem sive minor, quia singulari vicinior est, particularis est et magis principium operis. Propter quod et rhetores in enthymematibus suis tacent majorem, et ex minori concludunt : eo quod minor singulari proposito vicinior est. Illæ enim propositiones sunt principia ejus quod est gratia finis, propter quod quæritur et fit omne quod quis quærit et operatur. In talibus enim universale accipitur ex singularibus in quibus respersum et confusum est : nec multum separatur ab eis, sed accipitur secundum conditionem singularium in quibus est actus. Horum igitur singularium in practicis oporteret habere sensum. Sensum autem dico experimentalem cognitionem sensibilium. Hic autem sensus intellectus est practicus ad sensibilia.

Horum autem exemplum est quod fecit Demosthenes ad Athenienses concionans et persuadens Philippo non esse confœderandum, in singularibus ostendens quomodo Philippus terras Atheniensium depopulatus sit, casalia incenderit, cives occiderit, hostibus eorum semper conjunctus fuerit, ex his concludere volens quod Philippus ad nocumentum Atheniensium semper intenderit. Et ex hoc universale finiens, quod ei qui intendit ad nocumentum, confœderandum non sit. Philippus autem intendit nocu-

mento. Ergo Philippo confœderandum non est. De differentia practici et speculativi intellectus satis in præmissis hujus operis a nobis dictum est.

CAPUT VI.

Quod istæ virtutes quodammodo naturales sunt.

Propter hoc autem quia omnes istæ virtutes in judicio singularium consistunt, etiam naturales esse videntur, non quod cum natura datæ sint, sed quia in quadam ætate accedunt homini. Hoc autem non est in aliis : per naturam enim intellectus non dicitur esse sapiens vel sciens : oportet enim in his esse vel inventionem vel doctrinam. Γνώμην autem habet et synesim et intellectum practicum et etiam prudentiam et eubuliam in quadam ærate per naturam. Hæc autem ætas est, quæ ad optimum deducit judicium de singularibus, ad quod tria exiguntur, scilicet complexio judicantis, acceptio judicati et cura sive diligentia judicii. Complexio quidem, quod sit humidum formam recipiens et tenens, et spiritus mediocriter temperatus ut bene formas deferat, et calidum bene movens et operationes non commiscens. Infans ergo talis non est propter complexionis defluxum et instabilitatem. Senex vero in ultima ætate hæc non potest propter ruinosam ejus complexionem. Juvenis igitur hæc incipit habere : sed in viro sunt confirmata. Judicium autem rei acceptæ non est nisi per experientiam : quæ quia multiplex est in singularibus secundum omnem loci, temporis, aeris, climatis, complexionis, et ætatis varietatem, longissimo tempore indiget : et ideo juvenis expertus non est : et consequenter nec boni intellectus practici, nec prudens, nec synetus, nec gnomicus esse creditur. Qui autem studium et curam circa vitam non habent, experiri non curant : et ideo diximus in primo, quod differt ætate vel moribus puerilis : non enim ab ætate, sed a passione defectio est. Quod autem in quadam ætate hæc accedant, signum est, quia omnes existimamus quod istæ virtutes sequuntur ad ætates quasdam : et hæc quædam particularis ætas sicut virilis quæ intellectum practicum habet et synesim et γνώμην. Naturalia enim hæc dicimus, eo quod natura in suis principiis et apprehensivis et judicativis confortativa talium existit virtutum.

Tria ad bene judicantem exiguntur

62\. Intellectus principium est et finis.

Patet igitur quod intellectus in his principium est et finis : principium quantum ad universales regulas morum : finis autem quantum ad acceptionem singularium. Ex his enim quæ communia sunt, demonstrationes sunt operabilium, et sunt de his quæ sunt singularium.

63\. Non minus expertorum et seniorum indemonstrabilibus sententiis quam demonstrationibus mentem adhibere oportet.

Propter quod diligenter oportet attendere enuntiationibus et opinionibus quascumque regulariter enuntiaverunt et opinati sunt experti et seniores et prudentes, quamvis indemonstrabilia et non probata nobis proponantur. Non enim talibus minus attendendum est quam demonstratis, propterea quia tales melius vident principia operabilium : propter hoc quia visum habent singularem et intellectualem ex multa experientia.

Quid quidem igitur sit prudentia et sapientia et circa quæ utraque est virtus existens circa subjecta, et quoniam alterius animæ particulæ virtus utraque est istarum, ita quod una unius et altera alterius, quantum ad præsentem intentionem sufficienter a nobis determinatum est.

TRACTATUS IV

DE DUBITATIONIBUS QUÆ ORIUNTUR EX HIS QUÆ DETERMINATA SUNT.

CAPUT I.

An utiles sint virtutes intellectuales?

64 Ad quid utiles sint hi habitus, sapientia scilicet et prudentia?

Dubitabit autem aliquis, quærens ad quid utiles sint virtutes intellectuales? Sapientia quidem igitur quæ inter intellectuales potissima est, nihil speculatur eorum ex quibus homo felix efficitur civiliter : hæc enim omnia operabilia sunt. Sapientia autem nihil considerat eorum quæ in generatione consistunt : talia enim contingentia sunt circa quæ sunt nostræ operationes. Sapientia autem circa contingentia non est, sed potius circa admirabilia et æterna, ut patuit ex antehabitis. Sapientia igitur circa operabilia non est. Felicitas autem unum et solum bonum hominis est : et quod non ordinatur ad felicitatem, ad bonum hominis non ordinatur, et sic inutile esse videtur: solum enim hoc utile est, quod ad finem obtinendum referri potest. Prudentia autem quæ intellectualium virtutum una est, hæc quidem habet scilicet quæ circa contingens est, et circa operabilia per nos : sed tamen ipsa prudentia finis est, et cujus gratia est omne opus ejus, sicut et in omni alia virtute nullus alius est finis nisi virtus ipsa et opus virtutis Sicut enim in secundo dictum est, bonum virtutis consistit in hoc quod primum quidem sit sciens, deinde eligens, et eligens propter hoc. Prudentia quidem est circa ea quæ sunt pulchra et justa et bona homini per se, non secundum accidens : talia enim boni viri est operari propter se, et non propter aliud. Operatur ergo illa ad aliud non referens : et quod non refertur ad aliud, non est utile : virtutes ergo inutiles esse videntur.

Si autem aliquis dicat quod morales virtutes justa et bona operantur, sed in-

tellectuales docent quæ qualiter operaturæ sint : non videtur naturale. Non enim nihil magis operativi efficimur bonorum propter hoc quod contingit nos scire ipsa : morales enim virtutes habitus sunt, in modum naturæ operationes suas elicientes. Quemadmodum ergo sana et εὐεκτικὰ sive bene habentia dicuntur esse ab habitu in sanis et εὐεκτικοῖς absque eo quod est scire ea, et facere quasi ex arte : ita videntur fortia et temperata et justa fieri ab habitu harum virtutum absque eo quod sciantur, vel fiant quasi ex arte aliqua vel notitia in opere dirigente. Dictum enim est in antehabitis quod virtus est omni arte certior, et quod proximius imitatur naturam quam ars. Hoc autem patet per inductionem. In sanis enim et ægris nihil magis efficimur operativi ex eo quod medicinalem artem nos contingit habere. Videmus enim sani opera facere, non medicum, et infirmitates pati medicinaliter. Similiter in exercitativis bonum videmus esse cursorem qui aptitudinem et usum habet currendi, quamvis cursus non habeat peritiam. Ergo cum etiam isti habitus morales sint, ex solo usu fines suos videntur attingere absque peritia intellectualium virtutum. Si autem aliquis dicat, quod ad esse virtutis moralis vel ad operationem intellectualis virtus non perficit : et sic prudentiam non esse ponendam gratia illarum virtutum, et ad hoc quod aliquis jam est studiosus : tunc ad nihil utilis esset ei prudentia, vel altera intellectualis virtus, quod est valde inconveniens.

Adhuc autem etiam non habentibus virtutem ad generationem virtutis nihil proficeret in operabilibus : nihil enim differt per se notitiam operabilium habere, vel ab alio persuaderi : et sufficiens est ad hoc quod aliquis fiat bonus, vel alium talem in animo ponat. Non ergo oportet habere prudentiam ad hoc quod aliquis fiat bonus, sed prudentem audire, quemadmodum et circa sanitatem. Nolentes ergo sani fieri, non propter hoc oportet discere medicinalem scientiam, sed medicum audire.

Ex dictis autem adhuc sequitur inconveniens. Si enim sola virtus universalis sit quæ circa operabilia et præceptiva et ordinativa illarum omnium, inconveniens videbitur esse si virtus quæ deterior est quam sapientia, principalior sit quam sapientia ipsa : prudentia enim deterior est quam sapientia, eo quod circa deteriora est : prudentia autem circa operabilia est et faciens et principans et præcipiens circa singula eorum : hæc ergo videtur principalior esse sapientia quæ circa admirabilia et certissima est, quod valde inconveniens est. De his igitur per certam determinationem dicendum est : quia quod dictum est nunc, disputative de ipsis dubitatum est solum.

65. Hæ virtutes sunt per se expetendæ.

Adhuc igitur solventes primum per instantiam dicimus, quod virtutes intellectuales secundum seipsas et propter seipsas et non propter alia necesse est eligibiles esse. Quod ex ratione virtutis patet. Omnis enim virtus pars honesti est : honestum autem quod propter seipsum eligibile est. Cum ergo sapientia et prudentia et cæteræ virtutes intellectuales sint duarum particularum animæ, scientificæ scilicet et opinativæ, et sint ultimæ perfectiones et fines, per se eligibiles sunt, quamvis nihil conferant vel faciant ad aliquid obtinendum. Non ergo sequebatur, nihil conferunt ad felicitatem : ergo sunt inutiles : et quidquid aliud potissimum est, ad nihil aliud referri potest : et ex hoc non sequitur quod inutile sit, sed potissimum et honorabilissimum sit. Sapientia igitur est finis speculativi intellectus, et prudentia finis practici, sine quibus ipse intellectus non habet rationem nisi in potentia : sunt ergo desiderativa per se.

66. [illegible]

Deinde solvimus per interemptionem. Di[illegible] enim falsum esse quod nihil faciant

ad felicitatem : faciunt enim, sed non faciunt ut medicina facit sanitatem : sed faciunt ut sanitas facit sanitatem : sic enim sapientia facit felicitatem. Etiam hæc solutio redit ad hoc, quod *facere* æquivocum est, scilicet ad actum efficientis et ad actum formæ. Medicus enim medicando facit sanitatem quam inducit : et hæc sanitas informando complexionata et composita, sanum facit animal, et sic est de bonis ad felicitatem ordinatis. Bona enim animæ quæ virtutes sunt, formaliter constituunt felicitatem in homine, ordinata tamen ad unum, sicut in primo dictum est. Sic enim virtutes morales ordinantur ad prudentiam, cujus perfectissimus actus felicitas est : ipsa autem felicitas cum omnibus virtutibus suis ordinatur ad intellectuales, a quibus certitudinem accipit. Et hoc totum ordinatur ad sapientiam sicut ad caput et honorabilissimum, cujus ultimus actus et perfectissimus felicitas contemplativa est. Cum enim beatitudo sit status omnium bonorum congregatione perfectus, beatitudo sine sapientia esse non potest : quia sapientia ultimum et optimum est. Similiter intellectus practicus sive prudentia esse non potest : quia sine hac ordinabilis ad optimum non est. Bona autem corporis quæ sunt sanitas, sensuum perspicacitas, robur, et pulchritudo, organice deserviunt : bona vero exteriora, sicut potentatus, divitiæ, nobilitas, deserviunt instrumentaliter. De his autem omnibus in antehabitis determinatum est satis. Ex omnibus enim his bonis unum totum virtuale constituitur, et illius totius pars est sapientia, et altera pars prudentia, et sunt potissimæ partes inter virtutes. Ut ergo pars virtualis ad totius virtualis facit constitutionem, ita sapientia facit felicitatem sive secundum habitum, ut scilicet habeatur felicitas, sive secundum operationem, ut scilicet felix operetur sine impedimento felicitatis opera.

De prudentia autem specialiter notandum est, quod sine ipsa non perficitur opus moralis virtutis : virtus enim moralis, ut fortitudo, vel temperantia, vel justitia, intentionem facit rectam, prudentia sagaciter eligit omnia quæ faciunt ad hanc intentionem, ut eam virtus moralis facile consequi possit. *Intentionem* autem dicimus, non eam quæ est ratio præstituens finem, sed eam quæ appetitus intendens et inclinans in finem, sicut grave intendit et inclinat deorsum. Sic enim ex Socratis scientia diximus in antehabitis, quod apparitio finis et desiderium ex habitu est, nec in finem tendit quod habitum aliquo modo non habet : et ideo in ea quæ justa et casta sunt, per electionem non intendit, nisi qui aliquo modo justus et castus est : et cum finis virtutis rectus finis sit, hoc modo dictum est quod virtus moralis intentionem rectam facit : cum autem intendat in modum naturæ et non in modum artis, non tendit nisi in unum : et ideo ex sua propria potestate nec præceptiva est, nec desiderativa, nec ordinativa eorum quæ exiguntur ad finem consequendum. Adhuc igitur alia virtus exigitur quæ intellectualis est circa operabilia : et hæc est prudentia. Tria igitur genera virtutum ad felicitatem exiguntur, speculativum scilicet in quo sunt sapientia, intellectus, et scientia, et operativum in quo sunt ars et prudentia, et participans qualiter ratione in quo sunt fortitudo, temperantia, et justitia, sine quibus ad felicitatem homo non est perfectus. Quartæ autem particulæ animæ quæ vegetabilis est et nutritiva, non est aliqua talis virtus, moralis scilicet vel intellectualis. Cujus causa est, quia non est in ipsa sive in libertate ejus operari vel non operari : et ideo non est domina operationum suarum : sed de necessitate operatur quidquid operatur.

CAPUT II.

Quod prudentia non potest esse sine morali virtute, et de solutione objectionis superius inductæ.

67. De eo quod superius dictum est, objiciendo scilicet quod nihil magis sumus operativi bonorum vel justorum propter prudentiam, altius parum incipiendo solvere oportet, sumendo hoc scilicet quod pro principio : quemadmodum quosdam nequaquam dicimus esse justos, qui tamen justa sunt operantes. Verbi gratia, eos qui faciunt ea quæ a legibus ordinata sunt motu legum, vel qui nolentes talia faciunt coacti, vel qui propter ignorantiam leges servant, putantes non esse leges quod lex est, vel faciunt propter lucrum, et non faciunt propter ipsa justa : opus enim virtutis sibiipsi finis est. Quamvis tales operentur quæ oportet et quæcumque oportet operari studiosum, tamen non sunt justi. Sic, ut videtur, contingit aliqualiter dispositum secundum habitum operari singula quæ sunt habitus illius, velut taliter operans sit bonus per habitum. Hoc autem dico quando per electionem finis operatur et gratia ipsorum operatorum, ita quod nullum alium habeat sui operis finem. Dupliciter ergo contingit operari justa, scilicet opere sine fine, et opere cum fine debito. Si autem aliquis operetur sine fine, per notitiam justorum non erit justus : justus autem est, quando nullo movente nisi fine justa operatur. Ex prudentia igitur justorum nemo justus est. Prudentia igitur indiget morali virtute. Sicut enim diximus, virtus moralis electionem rectam facit et intentionem per hoc quod intendit in finem. Quæcumque autem finis gratia nata sunt fieri ut adminiculantia ad illum, vel contrariorum prohibitiva, hæc non sunt virtutis moralis, sed alterius cujusdam potentiæ : virtus enim moralis quæ est in modum naturæ rationi consentaneus habitus, non nisi ad unum est tendendo et non cognoscendo. Finis autem quamvis unum sit, tamen circa difficile bonum est : et ideo multa oportet inquirere et ordinare ad finem consequendum : quod sine cognoscitiva potentia fieri non potest : quam cognoscitivam quamvis sit necesse supponere finem, tamen necesse est cognoscere ea quæ sunt ad finem illum. Hoc autem dupliciter fieri potest, scilicet complete, et incomplete. Incomplete quidem fit per naturalem industriam : complete autem fit per prudentiam.

...ssi de ...ali quem ...e pru... ...tem qui ...us non secum ...n virtu... ...i n...ra... ...em ...a ratio.

Secunda ratio.

De his autem manifestius aliquid dicendum est, ut perfectior doctrina habeatur. Dicimus igitur quod quædam potentia animæ est, quam *dinoticam*[1]. Philosophi vocant, ad bonam et divinam operabilium ex necessitate cognitionem. Dinotica est talis potentia, ut possit ex naturali industria operari et sortiri illa quæ ad contendentia sunt, sive conferentia ad suppositam intentionem qua quisque finem sibi desideratum obtinere intendit. Hæc autem dupliciter, scilicet secundum intentionem bonam et laudabilem, vel pravam et vituperabilem. Si quidem igitur intentio sit bona et laudabilis, dinotica vocatur. Si autem prava, tunc proprie vocatur astutia : et propter hoc [illegible] aliquando dicimus esse prudentes, quando ad bona contendunt sicut prudentes : aliquando autem dicimus

[1] Scilicet *habilitatem.*

esse astutos, quando scilicet contendunt ad malum. Et ut breviter dicamus, δεινὸς dicitur qui multum influxum habet intellectus practici ad obtinendum omne quod intendit : et hoc ex industria naturali : unde prudentia non est potentia hæc quam dinoticam dicimus : licet non sit sine hac potentia in intellectu practico. Sicut enim sæpe diximus, nullum subjectum susceptivum est alicujus habitus, cujus semina per naturam non sunt in ipso : et per hoc efficitur illius habitus proprium subjectum. Dinotica enim nihil aliud est nisi semina sparsa prudentiæ et confusa, quæ per experimentum et doctrinam ad formam prudentiæ ordinantur et formantur, sicut potentia generis ad actum speciei ordinatur et determinatur per differentiam constitutivam.

Habitus igitur hic, scilicet quem prudentiam vocamus, infit per experimentum et doctrinam huic usui animæ, ita quod proprium subjectum est usus ejus hic. Hic enim usus, *dinoticus* scilicet, intellectus practici est confusi et indeterminati, qui determinatur ad habitum prudentiæ. Sed hoc non potest fieri sine virtute morali, sicut jam dictum est, et manifestum est ex ipsa rei natura. Syllogismi enim operabilium quos prudentia in modum consilii syllogizat, oportet quod sint habentes principium quod sit causa operabilium, et ad quod consulta referatur. Hoc autem principium est talis finis secundum intentionem optimus : et hoc generaliter qualiscumque sit finis secundum quamlibet virtutem moralem : quælibet enim illarum intentionem rectam facit, et ad illam prudentia ordinat omnia quæ syllogizat. Sic enim sermonis gratia est bonum morale : finis autem hujus boni non apparet nisi ei qui bonus est secundum illam virtutem : quia sicut sæpe dictum est, apparentia boni est ex similitudine ad bonum. Similitudinem autem ad bonum moris non habet, qui in eodem more non est. Malitia enim quæ secundum habitum inest, pervertit a similitudine ad bonum, et facit mentiri circa practica principia : facit enim apparere bonum contrarium bono, et in consecutione illius mentiens, opportuna dicit quæ non sunt opportuna.

Exemplum hujus est Paris et Helena et Diomedes. Helena enim est sicut concupiscibile movens, quod Paridem propter habitum luxuriæ quo informatus fuit, movit ad concupiscentiam : et ideo mentiens, ut concupiscibile sequeretur, violationem alterius thori dixit esse opportunam. Diomedes autem ex habitu castitatis vidit Helenam ad admirationem, et propter habitum castitatis violationem alterius thori nefandam reputavit, sed in tanta pulchritudine opus naturæ esse laudandum.

Ex omnibus his patet, quod prudentia principia operabilium sumit ex fine quem tendendo et appetendo appetere facit et determinat moralis virtus. Prudentia igitur non fit sine morali virtute. Quare manifestum est quod impossibile est aliquem esse prudentem qui bonus non est secundum moralem virtutem.

CAPUT III.

Quod virtus moralis non est sine prudentia.

68. Ut autem perfectior sit doctrina, rursus intendendum est de virtute morali. Sicut ostendimus quod prudentia non est sine virtute morali, ita e converso ostendere oportet quod virtus moralis non est sine prudentia. Ad hoc autem ostenden-

Ut prudentia se habet ad nativam habilitatem quæ prudentia non est, sed aliquid simile sic propri virtus se habet ad naturalem virtutem.

dum intelligere oportet, quod in parte animæ in qua est virtus moralis secundum materiam, est quædam virtus naturalis præexistens per naturam in subjecto quæ similiter se habet ad virtutem moralem, sicut dinotica se habet ad prudentiam : et ista virtus naturalis non est idem cum virtute morali, sed est simile aliquid ejus, in hoc scilicet quod circa eadem est et ad idem, sed est confusum et inderminatum quod in virtute consuetudinali superveniente adjuvatur et determinatur : et propter hoc anima proximum subjectum efficitur virtutis. Hæc igitur quia per naturam inest, *virtus naturalis* vocatur : alia autem quæ consuetudine perfecta est, vocatur *virtus principalis* sive *cardinalis*. Hujus autem signum est id quod in omnibus videtur. Omnes enim judicant quod singuli singulorum mores existant aliqualiter per naturam. Confestim enim ab ipsa nativitate habemus quod ad quædam simus justi, ad quædam autem temperati, ad quædam autem fortes, et ad alia secundum hunc modum dispositi : et quidam ad unum plus, ad alterum minus.

9. Et quamvis ita simus dispositi per naturam, tamen quærimus alterum quid bonum et perfectum, quod principaliter bonum perfectam habens rationem boni. Et talia bona secundum singulas virtutes dicimus nobis existere, et fieri secundum alterum modum, quia per consuetudinem, sicut diximus in secundi libri principio. Per naturales ergo virtutes innati sumus suscipere principales virtutes : perficere autem est ab assuetudine. Dinotica igitur quæ secundum partem rationalem inest, brutis et pueris attribui non potest. Virtus autem naturalis quæ potentia est ad virtutem principalem, quia secundum partem irrationalem inest, aliquando per similitudinem pueris et brutis attribuitur, sicut dicimus ovem mansuetam, turturem castam, et leonem fortem. Et enim pueris et bestiis per similitudinem quamdam naturales existunt habitus, sed sine intellectu practico, quo quia non participant, aliquando per accidens nocivi eis esse videntur, sicut leoni aliquando nocet audacia. Est ergo intellectus necessarius qui moderetur appetitus et passiones et passionum motus ad rectum. In talibus autem non moderatis per intellectum malum videtur fieri, quemadmodum corpori fortiter moto sine visione oculorum, fortiter accidit falli et periculose propter non habere visum : quanto enim fortius movetur, tanto non videns quo vadat, fortius impingit et periculosius cadit : sic et hic : passiones enim non moderatæ per intellectum effrænes sunt et præcipitantes in malum. Si autem quis accipiat intellectum practicum in operari quodlibet operandorum, statim multum differt : hoc enim moderabitur passiones et motus earum : et sic adunantur et determinantur ad habitum virtutis moralis. Habitus enim sic simul existens et adunatus per rationem sive intellectum praticum, proprie *virtus* vocatur : ante autem hoc non habebat nomen virtutis nisi per similitudinem : sed cum ex consuetudine et exercitio multo firmum esse accipit ad recte et secundum rationem operari, tunc accipit vere nomen virtutis.

r hac ...les di...ones, ...ndum aliud ...e bo...m.

Quare quemadmodum in opinativa parte animæ duæ species sunt, δεινότης scilicet [1], et prudentia : sic in parte animæ quæ moralis dicitur, eo quod est subjectum moralium virtutum, et in ea quam diximus irrationalem participantem qualiter ratione, duæ sunt species : una quidem [illegible] naturalis [illegible] perfecta, alia autem quæ dicitur virtus [illegible] 70.

... dum in parte ... prudentia : ... virtus ...

[1] Habileté.

principalis, quæ naturalis virtutis est formativa et perfecta.

71. Harum virtutum quæ proprie virtus est, non est sine prudentia.

Inter has ea quæ dicitur principalis, non fit sive prudentia : non enim fit sine ordinatione et moderatione passionum et motuum et operationum : quæ omnia non fiunt nisi per intellectum practicum operantem secundum potissimum actum ejus qui est prudentia. Manifestum igitur est quod virtus naturalis non deducitur in complementum virtutis principalis sine prudentia. Virtus ergo principalis sine prudentia esse non potest, sicut nec e contrario. Quinimo si comparentur ad invicem virtus principalis et prudentia, prima dignior invenitur, sicut ordinans et moderans et disciplinans appetitum, ut certe in habitum virtutis principalis deducatur.

Quæstio. Et si quæritur, quomodo nos prudentiam in opinativa parte ponamus, cum opinio non semper verum dicens sit habitus ? Responsio. *Dicimus*, quoniam prudentia ideo quod activa est, magis est circa sensibilia et contingentia quæ non nisi opinabiliter accipi possunt : et quamvis forte postea ratio talia ad se convolans reducat ad universale : tamen postea iterum ponens in opere, opinabiliter operetur et non ad certum, quamvis in universali verum fuerit ex quo syllogizavit opera.

Quæstio. Sunt etiam qui quærunt, quod ex quo mos aliquo modo attribuitur animalibus et pueris, quare non dicimus talibus virtutes morales inesse ? Responsio. Ad hoc autem *dicimus*, quod *mos* dupliciter dicitur et æquivoce. Dicitur enim mos ex inclinatione naturali appetitus actus : et hic mos ad naturam refertur, et non proprie mos vocatur. Et dicitur mos ex habitu consuetudinali facultas non impedita ad agendum : et talis mos nullo modo inest bestiis : et ideo virtutes consuetudinales nullo modo habere possunt. Naturales autem habent non per morem, sed per aliquid mori simile.

CAPUT IV.

Quod Socrates dixit virtutes esse prudentias.

Quia vero virtus principalis ad sui generationem indiget prudentia, propter hoc autem Stoici omnes virtutes prudentias esse triplici ratione dixerunt. Una scilicet, quia prudentia dicto modo generativa est earum : et quod generativum alicujus est, eo quod ad formam propriam generat, dando formam dat et nomen : omnes igitur prudentiæ sunt. Secunda ratio est, quia a digniori est denominatio : quamvis enim homo sit animal mortale, tamen tantum a rationali denominatur sicut a digniori : similiter quamvis sine virtute principali aliquid sit moris, sicut recta intentio, et aliquid prudentiæ, sicut eorum quæ sunt ad finem consequendum : determinatio tamen quia dignior est prudentia, totum a prudentia denominandum est. Tertia ratio est, quia virtutes differunt secundum perfectum et minus perfectum, sicut aliam virtutem dicimus esse politici, et aliam civis. Virtus enim politici non est in uno, sed in ordinatione et dispositione omnium. Civis autem virtus non est nisi obedire politico : unde omnia bona civium politico attribuuntur, et non e converso. Similiter virtus prudentiæ est in ordinatione principaliter animæ et habituum omnium : et quidquid homini est in eis,

prudentiæ attribuitur, et non e converso. Hac igitur ratione Stoici omnes virtutes prudentias esse dixerunt. Et Socrates quidem Stoicorum princeps non enuntiando certitudinaliter, sed disputando quærebat hic. Et uno modo recte quærebat, scilicet in quantum non sine prudentia est. Alio autem modo peccabat, in quantum scilicet virtutes secundum substantiam dicebat prudentias esse. Substantiæ enim et quidditates virtutum prudentiæ non sunt, sed potius voluntarius et electivus habitus. Quoniam quidem igitur prudentias existimabat esse omnes virtutes secundum substantiam, peccabat : quoniam autem sine prudentia dicebat eas non esse vel fieri, bene dicebat.

Signum autem hujus, quod omnes qui diffiniunt virtutem, dicunt esse habitum secundum rectam rationem : recta autem ratio est quæ secundum prudentiam est : ergo non existente prudentia non erit virtus moralis : et sic prudentia ad minus erit causa virtutis sine qua non est virtus. Omnes autem sic diffinientes virtutes aliqualiter divinare videntur, quod virtus talis habitus sit qui est secundum prudentiam. Tales autem *divinare* dico : quia non expresse enuntiabant, sed veritatem aliquo modo tangebant. Oportet ergo parum transcendere dicta eorum et veritatem plus tangere. Virtus enim non solum est habitus secundum rectam rationem, sed est habitus qui est cum recta ratione : eo quod medium virtutis moralis quoad nos medium sit determinata ratione prout sapiens determinavit : unde prudentia quæ recta ratio est de operabilibus, medium in talibus invenit et determinat, et in sic determinatum virtus moralis tendit. Virtus ergo moralis semper est cum recta ratione. Socrates quidem igitur virtutes rationes existimabat esse, non cum ratione tantum. Dixit enim virtutes esse scientias. Scientiæ autem rationes sunt cognoscibilium. Et si virtutes scientiæ sunt, virtutes rationes cognoscibilium sunt. Quod nos non dicimus, sed cum ratione eas esse concedimus, quæ rationes sunt prudentiæ. Manifestum igitur ex dictis est, quoniam non est possibile bonum virtutis principalis esse sine prudentia : nec e converso possibile est prudentiam esse sine morali virtute. Moralem enim virtutem dicimus perfectam in comparatione ad naturalem.

CAPUT V.

De connexione virtutum cum prudentia.

Hoc etiam modo, quod scilicet sine prudentia non est moralis virtus, et e converso sine morali virtute prudentia, ratio disputativa Stoicorum dissolvetur, qua disputant Stoici, utrum separantur ab invicem virtutes ? Et quod separentur, ex prædictis probare nituntur : quia non est aliquis unus homo qui optime natus sit ad omnes virtutes : et cum natus sit ad unam et non ad aliam, et virtutes scientiæ sint secundum Stoicos, sequitur quod hanc virtutem quidem aliquis scivit, et δείνος ad eam fuit : aliam autem virtutem ad quam δείνος non est, nequaquam assumere poterit. Et hoc pro certo concedit Plato in libro quem inscripsit *Mennoni*. Nos autem dicimus, quod sicut objectum est, sic contingit in naturalibus virtutibus in quibus dispositus ad unam, non est dispositus ad aliam : sed non contingit secundum virtutes principales secundum quas homo simpliciter dicitur bonus. Et prædictis enim sequitur, quod prudentia existente in uno aliquo, om-

72. Hinc solvi potest ratio qua disceptant virtutes ab invicem separari posse.

nes aliæ morales etiam erunt. Sed hoc de prudentia intelligimus secundum maximum suum posse et maximam sui perfectionem, secundum scilicet quod ipsa est ordinatrix omnium appetituum et appetibilium sive eligibilium pertinentium ad totam vitam hominis in quantum homo est. Sic enim prudentia una existente, ratio præstat et dominatur appetitibus et subdit sibi eos : subjectis autem illis, appetibilia non erunt nisi bona, et mala fugibilia : et sic morales virtutes in omnibus bonos fines determinant : et prudentia ea quæ sunt ad fines, ordinat : et taliter se habente homine cum prudentia omnes virtutes inerunt.

Tamen quamvis prudentia non esset connexa aliis, nec aliæ sibi, et quamvis non esset practica, manifestum est quod homo indigeret ipsa. Quamvis enim neutrum illorum esset, tamen rationis particulæ esset perfectio cujus est virtus, et sine ea homo non est perfectus. Ratiocinativum enim melior particula est quam perfectio irrationalis. Adhuc electio exigitur ad omne quod pertinet ad vitam. Electio autem recta nec sine prudentia nec sine morali virtute esse potest. Moralis enim virtus finem determinat, prudentia invenit et ordinat et operari facit ea quæ sunt ad finem illum. Hæc autem ambo recipit electio, hoc est, electiva pars animæ : et sic sibi proportionata opportuna cum opportunis conjungens, et quæ non non sunt opportuna abjiciens, præoptat optima : quod facere non posset nisi et finem acciperet, et ea quæ sunt ad finem, fini proportionaret, ut optima eligeret. Cum ergo finis sit a morali virtute, et ea quæ ad finem sint a prudentia, constat electionem nec sine prudentia nec sine morali virtute posse existere.

Quamvis sic prudentiam principalem dicamus esse virtutem, et principari moralibus sibi connexis : tamen non dicimus esse principalem respectu sapientiæ vel intellectus vel scientiæ : quia in illis nihil ordinat, sed potius ab ipsis accipit sui medii confirmationem, neque est melioris particulæ animæ perfectio quam sapientia. Speculativus enim intellectus propterea quod plus habet de lumine agentis intellectus, et quia circa simpliciora et necessaria est, nobilior est quam practicus.

Objectio. Si quis autem objiciat, quod prudentia disponit et ordinat hominem ad passionum quietem, ut sapientia et intellectus possint fieri in ipso : et sic videtur præcipere de sapientia, et principalior esse ipsa. Responsio. *Dicimus* quod non sequitur. Non enim omne præcipiens de aliquo, principalius est ipso. Medicinalis enim præcipit de sanitate, nec tamen principalior est illa : cum sanitas finis sit medicinæ, nec medicina aliquid est sanitatis, sed videt qualiter fiat sanitas : unde gratia sanitatis præcipit ut ministra, et non præcipit sanitati ut domina. Adhuc si propter tale præceptum præcipientem principari diceremus, simile esset sicut si quis politicam diceret principari diis, eo quod politica præcipit circa omnia quæ sunt in civitate : propter quod consequenter ordinat de templis et deorum sacrificiis et theletis. *Theletæ* enim sunt ritus sanctificationum in sacramentis et delibationibus. Sed hoc præceptum facit politica gratia deorum, et non diis : et ideo deorum famula est, et non princeps.

LIBER VII

ETHICORUM.

TRACTATUS I

DE CONTINENTIA ET INCONTINENTIA.

CAPUT I.

Qualiter tractatus de continentia et virtutibus hominis pertinet ad alium tractatum quam præcedentia ?

In superioribus satis quantum ad præsentem intentionem pertinet, de virtutibus secundum sua principia essentialia determinatum est, tam de moralibus quam etiam de intellectualibus. Sed quia hoc opus non est contemplationis gratia, sed ut boni fiamus, ad quam bonitatem non tam oportet scire substantias virtutum, quam etiam modos quos habent in nobis, secundum quod perfectiores et minus perfectæ sunt : ideo aliud principium faciendo dicendum est deinceps de modis virtutum et vitiorum secundum quod perficiunt hominem. Secundum enim hoc a Plotino distinguuntur in purgantes, et purgatorias, et virtutes animi purgati : et a Stoicis, præcipue autem a Platone qui quosdam heroas, quosdam autem homines mortales, et quosdam humanitatem inchoantes ex modis virtutum esse dicebat. Considerans enim quod non tantum justum communicativum et distributivum in ratione est super partem irrationalem, sed etiam justum dominativum et paternum, dixit rationem quæ per substantiam ratio est, aliquando in tantum in se trahere irrationale participans

qualiter rationem, quod passiones vel immutationes passionum penitus evadit. Et hos tales *heroas* appellavit quasi *semideos*. Deos enim in hoc esse dixit, quod passionibus non mutantur ad conversationis immutationem : homines autem in hoc quod passiones sentiunt, quamvis in eis regimen rationis in nullo emoveatur. Quinimo in hoc dixit diis esse fortiores hos, quoniam dii per naturam difformes remanent intellectu : isti autem passionibus tacti in nullo etiam quantum ad irrationale quod rationem participat, sentiunt immutationem. Adhuc autem isti sunt qui fortitudinem habent super omnem fortitudinem, qui nec timore in aliquo deterrentur, nec audacia aliqua feruntur ad pericula : habent temperantiam super omnem temperantiam, nec illecebris allecti, nec insensibilitati subjacentes : habent justitiam super omnem justitiam, ad inæquale et in communicatione sive distributione nunquam respicientes : habent prudentiam super omnem prudentiam, penitus magis conferentia semper providentes, nulla impedimenta dubitationis inspicientia. Propter quod, aiunt, quidem *virtutes heroicas* nominavit Plato.

Socrates vero has virtutes quatuor signis notificavit. Primum quidem et potissimum est, quod quia appetitio finis ex habitu est, heroica virtus est, quæ semper optima pro finibus in omni actu et operatione facit apparere, et nunquam inclinatur ad contrarium. Secundum autem est, quod semper bonum et honestum et id quod ad honestum est, ex affectu et ratione est eligens, et eligens propter hoc et non propter aliud, ut actum temperantiæ propter temperantiam, et actum fortitudinis propter fortitudinem, et similiter actum justitiæ propter bonum et honestatem justitiæ,et non propter aliud, nunquam retorquens electionem ad aliquid utile vel delectabile propter virtutem. Tertium autem est, quod adeo firmat et immobilitat ad bonum honestum voluntatem, quod nullus sensus est vel affectus contrarii. Quartum autem, quod in tantum delectatur in opere virtutum, quod impossibile reputat in aliquo alio quærendam esse delectationem, et in tantum aspernatur contrarium, quod ad hoc nullum penitus habet respectum. Tales igitur talium virtutes heroicas Stoici vocabant. Sicut et Tullius in secundo *Paradoxo* per tales virtutes Romulum in cœlum ascendisse fatebatur. Dicit enim sic : « Quibus gradibus Romulus ascendit in cœlum ? his quæ isti bona appellant, aut rebus gestis atque virtutibus ? » Quasi diceret, non divitiis (quæ bona a quibusdam appellantur), sed gestis magnificis et virtutibus altissimis inter deos in cœlum translatus est.

Hæc est causa, quod etiam Plato in secundo *Timei* Deum deorum loquentem ad subjectos inducit, et dicentem, quod « sementem quem ipse fecit et secundis tradidit, a se sumerent, si justitiam colerent et pietatem amarent, et perfectum adipiscerentur intellectum. » Tales enim in deos consecrabant Antiqui. Secundum hoc igitur sunt virtutes heroicæ, quibus rationale dominativum irrationale ducit in modum naturæ ad medium : et hoc aliqua perfecte, aliqua imperfecte. Consideravit etiam Plato, quod rationale dominativum vel paternum in modum naturæ operatur in irrationali, ducens ipsum ad formam rationis quantum potest. Hoc autem dupliciter fit, scilicet perfecte et imperfecte. Sicut in natura medium aliquando removetur ab excellentiis contrariorum, et tunc contraria quiescunt in medio et fit complexio perfecta : aliquando autem ad medium non devenit, et tunc habet in se contrariorum pugnantiam majorem vel minorem secundum quod plus et minus distat a medio quod secundum veritatem vitium est : ita dicebat in ratione. Si enim ratio quæ mediatrix passionum est et ordinatrix et moderatrix ad medium veniat per distantiam ab excellentiis,tale medium passionum erit in quo quiescit passio sine contrarii excellentiis : et hæc virtus vo-

catur moralis : et oppositum ejus vocatur malitia : quia adimit talis medii bonum. Si autem ad medium excellentiæ passionum non deveniant, in forma tamen rationis irrationale teneant, erit sensus pugnæ passionum et tentio irrationalis : et tale bonum rationis paternum et dominativum est, quod in disciplina et forma rationis tenet id quod servile et juvenile est : et talis habitus *continentia* vocatur a continendo in forma rationis. Oppositum autem ejus vocatur *incontinentia.* Continentia autem vocatur, sicut jam diximus, eo quod tali habitu irrationale sparsum per concupiscentias, intra metas rationis restringitur et tenetur et colligitur. Nisi isti modi virtutum determinarentur, perfecta notitia non haberetur secundum quod per ipsas boni efficimur. Tales enim modi ex principiis in antehabitis determinatis libris sciri non possunt : sed principia alia oportet dare, ex quibus tales modi ex dominativo rationlai in irrationali causantur, quod secundum diversum modum formam rationis participat. Hac igitur necessitate post hoc dicendum de istis virtutum modis. Et aliud principium faciendum est ex quo tales modi virtutibus possint determinari.

1. Incipientes igitur dicimus, quoniam circa mores qui sunt in his quæ fugienda sunt et pervertunt homines, tres sunt species modorum. Malitia scilicet quæ corruptiva est virtutis mediatricis et moderatricis passionum. Et incontinentia quæ corruptiva est habitus illius, qui tentivus est partis irrationalis, ne excellentiis passionum evadat extra metas rationis. Et bestialitas quæ in tantum irrationalibus passionibus subjacet, quod nihil divinum vel heroicum in ea apparet, sed feraliter et brutaliter fertur in ea quæ desiderat. Contraria autem duorum dictorum valde sunt manifesta. Malitiæ enim contrarium est virtus : incontinentiæ autem contrarium vocamus continentiam. Contrarium autem ad bestialitatem, licet non manifestum sit, propter hoc quod pauci adeo virtutibus perfecti sunt, quod dii esse videantur : tamen in ponendo nomen, maxime congruit dicere, quod contrarium bestialitatis sit divina quædam et heroica super hominem existens virtus, quemadmodum Homerus Priamum inducit dicentem de Hectore. Dixit enim, quod Hector erat in omni virtute conspicuus et valde bonus, ita quod non videbatur viri mortalis puer vel filius esse, sed Dei, in divinam quamdam transmutatus perfectionem[1]. Quod et Josephus de Moyse dicit, quod « Scriptura eum mortuum et mortalem commemorat, ne propter nimias virtutes ejus in Deum transmutatus esse dicatur. » Propter quod si hoc est verum, quemadmodum aiunt Stoici quod ex hominibus fiunt dii propter virtutis excellentiam, tunc congrue dicitur quod talis quidem habitus qui deos facit homines, bestialitati oppositus est.

(Virtus quædam divina statuenda est, quæ sit supra nos.)

Cujus est hæc ratio, quia sicut bestiæ propter indignitatem naturæ, neque virtus est, neque malitia : neque Dei propter naturæ suæ dignitatem, neque virtus est, neque malitia. Deus enim aliquid honorabilius est, quam quod virtus moderatrix et ordinatrix passionum possit ei convenire : bestia autem indignius est, quam unquam possit pervenire ad moderans passiones. Et ideo bestialitas non proprie malitia est quæ virtuti opponitur, sed est quoddam genus malitiæ adimens omne quod divinum et honorabile est in homine. Quia autem rarum est virum esse divinum, et ideo etiam rarus in hominibus qui secundum totum bestialis sit. Propter raritatem enim si aliquis divinus vir apparet, in admiratione est. Quemadmodum Lacones consueverunt appellare quando admirantur

[1] Non hominis sane mortalis filius ille
Esse videbatur, sed divo semine cretus.

rum princeps, dicens virtutes scientias esse, et nullum aliquid agere contra scientiam, aliter scientiam accipit quam a nobis in sexto istius libri determinatum sit. Scientiam autem vocat omnem habitum sive scitivum sive opinativum sive quocumque modo existat in quocumque, qui scientiæ alicujus per certitudinem informatur. Dixit enim Socrates quod scientia virtus est. Et ideo ultimum potentiæ est et causatum a nobis per meritum, a diis autem per elargitionem : et quia ultimum potentiæ est, dixit quod perfectam facit rationem in omni posse rationis. Rationis autem ultimum posse non est quod trahi posset a parte servili, hoc est, irrationali, sed potius servilem partem semper contineat, et trahat in formam rationis. Et dixit nunquam posse trahi rationem, nisi vel decepta sit, vel ignorans. Hoc autem modo sumendo scientiam non tantum scientia est habitus demonstrativus, sed quælibet existimatio quæ totam sine formidine contrarii certificat rationem et conscientiam, sive hoc causetur a re, sive ab ipsa existimatione. Zenon nihil dubitavit quando nihil moveri dixit, et e contra Heraclitus nihil penitus hæsitans omnia moveri pronuntiavit. His ita præcognitis, de inductis disputabimus : prius tamen de opinione Socratis quia si illa vera est, continentia nihil est.

5. Prima dubitatio, utrum sciens et recte existimans potest esse incontinens ?

Quæstio autem qua quærit, an res est vel non est, prius est determinanda. Dicamus igitur quod aliquis dubitans dicere potest, qualiter aliquis certam et rectam habens existimationem quæ scientiæ nomen induit et virtutem, potest incontinens esse. Durum enim est, quod tali scientia existente in ratione, sicut existimat Socrates, aliud alicui præter ipsam scientiam possit imperare et elicere actum aliquem, et quod possit trahere ipsum rationale quod scientia perfectum est tamquam servum in quo activam virtutem habet dominus ejus. Dicebat enim quod in irrationali parte non fit motus nisi imperante aliquo et denuntiante quod faciendum sit : et hoc oportet quod fiat per sensum, vel per rationem. Sensus autem non obviat eum, quia scientia perfecta informatus est : et ideo sensus tunc contraria ratione non imperat. Oportet igitur quod imperet rationi. Cum igitur irrationalis pars non moveatur ad actum nisi imperante aliquo, sequitur de necessitate quod in sciente nunquam fit motus contra scientiam.

Præterea, Quod servile trahat id quod est dominativum quando per habitum perfectum, durum videbatur Socrati : cum secundum ordinem naturæ contingere debeat e converso. Hoc autem dicendo Socrates pugnare videtur contra communem omnium rationem. Ex dictis enim Socratis sequebatur quod non sit incontinentia. Sequitur enim quod nullus operetur aliquid præter optimum, qui habet certam et rectam de operabilibus existimationem : et si facit aliquid præter optimum, sequitur quod per ignorantiæ deceptionem faciat. Demum autem hic dubitatur de his quæ manifeste apparent in conversatione hominum : quia multos videmus qui secundum existimationem rectam dijudicant optima, qui tamen faciunt contraria. Optimum est ergo quærere, circa quam passionem sint continentia et incontinentia. Et si propter ignorantiam contingat contra scientiam agere, quis sit ille modus ignorantiæ. Manifestum enim est, quod incontinens nullam de operabilibus habet existimationem antequam fiat patiens et alteratus in passione : et si haberet aliquam ante, contemplativa esset : et hoc non pertinet ad propositum. Loquimur enim de existimatione sive conceptione ad syllogismum ethicum pertinente, cujus major in ratione est operabile decernente, minor in appetitu participante qualiter ratione impetus ad opus faciendum, conclusio autem ipsum opus est, sicut in primo hujus scientiæ libro determinatum est.

Propter quod quidam Socraticorum hæc quæ dicta sunt, concedunt simpliciter et universaliter, quod scilicet nullus aliquid operatur contra rationis conceptum, qui scientiæ habet virtutem. Quidam autem hoc universaliter concedunt, sed dicunt quod scientia nihil quidem melius est : quia nullus habitus qui in toto certificet rationem nisi scientia, et omnino nullum operari præter id quod est ex scientia determinatum. Sed sunt aliqui qui non sunt certificati per modum scientiæ de operabilibus, sed opinionem habent vel existimationem per modum terminantis et non certificantis habitus : et illi operari possunt præter id quod opinatum est esse melius. Et propter hoc etiam diffinientes incontinentem esse, dicunt non esse incontinentem eum qui habens scientiam a voluptatibus imperatur et trahitur, quia hoc non contingit : sed eum dicunt incontinentem, qui habens opinionem de operabilibus et non certam existimationem, imperatur et ducitur a voluptatibus. Sed tamen irrationale videtur dictum istorum : quia si opinio quam tales habent, non est scientia, nec est fortis suspicatio, per quæ rationem informans contratendat passionem : sed sit suspicatio quieta et remissa, quæ rationem non certificat nec fundat (qualis suspicatio est in dubitabilibus), venia deberetur ei qui movetur ad concupiscentias fortes, et non retinetur ab existimatione contrarii quæ debilis est, et in nullo fundans opinantem. Venia ergo deberetur incontinenti, et sic continentia non est quædam malitia, nec esset de numero vituperabilium per se. Hoc autem inconveniens est : incontinentia enim quædam malitia est de numero vituperabilium, sicut omnes Antiqui concorditer asseruerunt.

Ambigens existimatio interminatus motus est rationis inter utrumque contradictoriorum, ita quod neuter applicatur per aliquam confirmationem. Ambiguum autem, ut dicit Boetius, est quando utrumque contradictoriorum æqualibus ambit rationibus. Opinio autem, quando probabilibus rationibus inclinatur ad unum, timet tamen contradictorium propter rationum infirmitatem. Fides vero fit ex opinione, quando opinio juvatur et confortatur ad unum rationis, ita quod habere incipit ad aliud cum scientia. Scientia vero est quando totam animam in scientia certificat, ita quod nihil dubitat vel formidat de contradictorio. Cum autem unumquodque per sui ultimum et optimum determinandum sit, continentia non ad opinionem, vel ad fidem, vel ad dubitationem, vel ambiguum determinandum est, sed ad scientiam.

Si vero aliquis dicat quod non scientia, 6.
sed prudentia est, quæ passioni contratendit retinendo in concupiscentia incontinentem, magis sequitur inconveniens : quia prudentia fortissimum contratendens est in operabilibus, et magis forte quam scientia. Si ergo inconveniens est secundum eos scientem vinci a passionibus, multo magis inconveniens est vinci prudentem. Adhuc autem si in incontinente prudentia contratendit passioni. Constat enim prudentiam esse in incontinente : in quo autem prudentia est prudens est. Idem ergo erit prudens simul et incontinens. Hoc autem inconveniens est. Nullus enim dicit hoc convenire prudenti, quod pravissima operetur volens et sciens. Cum his autem quæ dicta sunt, in sexto ostensum est prius, quod omnis prudens electivus est quidem bonorum. Et si dicatur quod prudens est circa universalia operabilium, et non prudens circa singulare, inconveniens est : quia in superioribus probatum est, quod prudens est circa operabilia quæ sunt de numero extremorum et singularium. Adhuc autem ostensum est quod prudens si perfecte prudens est, omnes alias virtutes habet : et quod omnes habens virtutes incontinens sit, valde irrationabile est. Inconveniens igitur quod dicunt Socratici, est.

Secunda dubitatio, utrum id quod resistit in incontinente, sit prudentia ?

7. Tertia dubitatio, An temperatus sit continens, et e contra continens temperatus?

Si autem hoc verum est quod temperatus dicitur continens, et e converso, videbitur accidere inconveniens. Continens enim in continendo patitur violentiam et violentiam facit passioni : hoc autem non fit nisi ideo quod continentis in quantum continens, est fortes et pravas habere concupiscentias. Ex quo sequitur quod temperatus non est continens, nec e converso continens temperatus. Valde enim temperati, qui non tantum ad temperantiam dispositus, sed habitus temperantiæ jam habet perfectionem, proprium est non pravas habere concupiscentias. Aliter enim non faceret temperata, et hoc ipso gauderet. Hoc tamen inconveniens sequitur ex prædictis, scilicet quod temperatus pravas habeat concupiscentias et fortes. Si enim detur quod continentis est bonas habere concupiscentias (cum in omni continente habitus rationis obnitatur contra concupiscentiam), erit pravus habitus rationis obnitens concupiscentiis bonis. Pravus enim habitus est qui impedit sequi bonum. Ex hoc quidem sequitur, quod continentia non tota sit studiosa, sed in parte prava. Si autem dicatur, quod continentis proprium est non pravas quidem sed infirmas habere concupiscentias et debiles : sequitur quod continentia nihil habet venerabile. Virtus enim venerabilis est ex hoc, quod est circa venerabile et bonum. Infirmas autem concupiscentias retinere non est difficile. Adhuc si detur quod continentis est pravas et infirmas habere concupiscentias, sequitur quod continentia non est aliquid magnum. Nihil enim magnum est retinere se a pravis concupiscentiis. Ex omnibus igitur his colligitur quod continentis est fortes et pravas sentire concupiscentias, quarum nullum sensum vel valde exiguum habet temperatus. Non igitur est temperatus continens, vel continens temperatus.

8. Quarta dubitatio, utrum sit continens qui in opinione per

Si autem verum est, quod continens permansivus est in omni mente et in omni concepta opinione, et hoc facit continentia, sequitur quod aliqua continentia sit prava. Aliqua enim opinio sive conceptio mentis est, in qua pravum est permanere, puta si falsa vel mendosa sit opinio. In mendacio enim permanere turpe est. Similiter per oppositum sequitur, quod si incontinentia egressiva est ab omni opinione concepta, quod aliqua incontinentia erit studiosa et honesta : puta enim quæ fuit apud Sophoclem Neoptolemi, sicut scribitur in *Philoctete*. Narrant enim historiæ Græcorum, quoniam Ulysses et Neoptolemus missi erant a Græcis ut tollerent et caperent Philoctetem filium Pæantis, Herculis arma ferentem. Erat autem Philoctetes in insula quæ vocatur Lemnos, in qua per dolum et insidias projecerat eum Ulysses, ut ab hydra quæ ibi erat, morderetur et moreretur. Sed cum ab hydra non interficeretur, Ulysses astutus et nequam persuasit Neoptolemo ut Philoctetem abstraheret ab insula, mendosa promissione impunitatis, et sic in insidiis interficeret. Et primo quidem Neoptolemus persuasioni huic consensit : postea videns quod turpe erat mendacio prodere hominem, a tali opinione recessit et veram manifestavit. Si ergo incontinentia est ab omni opinione egressio, et egredi a turpi opinione bonum et studiosum est, sequitur quod incontinentia Neoptolemi bona et studiosa sit. Laudabilis enim fuit Neoptolemus, quia non permansit in opinionibus quibus suasus est ab Ulysse : eo quod attristabatur de mendacio quo Philoctetem prodere cogitaverat. Adhuc si continentia permansiva est in omni opinione, sequitur quod in sophisticis sit continentia. Ratio enim sophistica sive syllogismus sophisticus, mentiens dubitatio est. Hoc autem mendacium apparentia quidem in dubitationem conversum. Propter hoc enim, quod sophistæ inopinabilia volunt arguere in conclusione, ut sapientes esse videantur, cum talem attingunt conclusionem, factus ab eis syllogismus in mente audientis propter

manet, contin... vero qu... opinione cedit

apparentiam fit dubitatio mentem ligans : et sic ligata mens nititur ad partem unam et trahitur : cum tamen manere non velit in illa : ideo quia non placet conclusio quæ manifeste falsa est : et sic in audiente sophisticum motus syllogismum oppositi mentis sumit dubietatis et conclusionis impossibilis : et mens procedere non potest, eo quod non habet unde solvat sermonem sophisticum : et sic a mente egredi non potest. Si ergo continens est qui a mente non egreditur, in sophisticis omnibus continentia erit.

Adhuc autem quidam illorum dicunt, quod prudentia concupiscentiæ obnititur incontinentiæ : et ex illo sermone sequitur, quod quædam imprudentia et quædam incontinentia faciunt virtutem. Incontinens enim semper contraria operatur ad ea quæ opinatur. Ponamus ergo quod aliquis mala opinetur esse bona, sicut non suam cognoscere, aliqui bonum operantur, cum tamen sit malum. Opinantur enim omnes mulieres communes esse, eo quod, sicut dicit Plato, unus multas implere potest ad fœcunditatem : talis enim opinatur non oportere operari quæ secundum veritatem bona sunt : avertitur ergo per incontinentiam ab illo quod opinatur, et operabitur in hoc quod fugit quod est non suam cognoscere : tunc ergo bona et non mala operabitur per incontinentiam. Imprudentia autem fuit malum existimare bonum esse : incontinentia vero ab opinione egressivum esse. Ab hac igitur imprudentia et hac incontinentia causatur fugere malum quod est bonum. Et hoc est inconveniens.

9. Adhuc autem ex hac opinione sequitur, quod intemperatus qui in toto corruptus est, melior sit incontinente qui in parte corruptus est, et in parte sanus. Quia prosequens delectabilia et ex electione eligens ut convenientia, et oportere eligi judicans, melior utique videbitur eo qui sequitur delectabilia non propter ratiocinationem quæ contrarium dictat, sed propter incontinentiam et vim passionis. In eo enim quod ex judicio delectabilia prosequitur intemperatus, ut ex ratione persuasus, sanabilior est eo qui contra conscientiam delectabilia prosequitur : ex quo enim sequitur delectabilia propter suasum rationis, et non propter violentiam concupiscentiæ, si dissuasionem rationis ab alio accipiat, pro certo sanabitur. Incontinens autem qui contra conscientiam delectabilia prosequitur, reus est proverbio quo communiter dicimus : « Quando aqua suffocat, quid oportet adhuc aquam bibere? » hoc est, quando conscientia suffocat et remordet et strangulat, quid oportet alia, id est, media extrinsecæ persuasionis adhibere. Si enim conscientia quæ prodesse deberet, non prodest, multo minus prodest extrinseca persuasio. In hoc autem melior est intemperatus : quia si ex persuasione alicujus ageret quæ agit, et non ex violentia concupiscientiæ, si ab alio dissuasus esset ne delectabilia prosequeretur, pro certo quiesceret a delectabilium prosecutione : nunc autem is qui incontinens est, non suasus ab alio, ex vi concupiscentiæ nihil minus agit alia quam conscientia dictet : et sic sanabilior est intemperatus incontinente. Sanabilior ergo est in toto corruptus, quam in parte. Hoc autem inconveniens est. Falsum est ergo quod omnis egressio a mente incontinentia sit, et persistentia in mente continentia.

Quinta dubitatio, utrum intemperatus sit deterior incontinente?

Superius autem dictum est, quod ab omnibus delectabilibus abstinens, continens sit, et omnia delectabilia prosequens, incontinens : et si a quibusdam abstinet, et quædam prosequitur, non simpliciter continens esse dicatur : et si hoc est verum, tunc circa omnia delectabilia erit continentia et incontinentia : et si hoc est verum, quæramus ab istis sive mulier sive vir sit continens vel incontinens? Nullus enim est qui omnes habeat 10.

Sexta dubitatio utrum continentia et incontinentia versentur circa omnia delectabilia?

incontinentias in omni delectabilium prosecutione. Nullus ergo simpliciter est incontinens, sed omnes incontinentes sunt secundum quid, et in quodam, sicut incontinens iræ, et incontinens amoris pecuniæ. Hoc autem inconveniens est : diximus enim quosdam esse simpliciter etiam continentes et non secundum quid. Dubitationes igitur quæ videntur esse de dictis Philosophorum inductorum tales quædam accidunt, quales dictæ sunt similes. De omnibus autem his quædam oportet interimere, quæ rationem non habent : quædam autem relinquere, quæ rationi veritatis innituntur. Solutio enim dubitationis inventio est causæ quare dubitatio est.

CAPUT III.

De distinctionibus quæ præparatoriæ sunt ad solutionem inductarum dubitationum.

Ad solutionem autem harum dubitationum inveniendam, primum intendendum est de dubitatione Socratis, utrum scilicet scientes ex certitudine contra conscientiam agant vel non? et si scientes per vim concupiscentiæ contra conscientiam agant, oportet quærere qualiter scientes agant contra conscientiam? Deinde quærere oportet, circa qualia delectabilia continentem vel incontinentem ponendum est? Hoc autem dico explanando scilicet quod quærere oportet, utrum continens vel incontinens sit circa omnem delectationem et circa omnem tristitiam, vel si est circa aliquas delectationes vel tristitias segregatas et specificatas? Et tertio quærere oportet, utrum continens et perseverans in mente concepta idem est vel alter? Similiter autem quærere oportet etiam de aliis quæcumque cognata huic quæstioni, et ad hanc de continentia pertinent speculationem.

Ante omnia autem hoc inquirendum quod et istius speculationis principium est, utrum continens vel incontinens ab aliis vitiis et virtutibus habentes sunt differentiam in hoc quod diversa sint objecta circa quæ sunt, ab omnibus aliis objectis virtutum et vitiorum? Vel differant in hoc quod cica eadem quidem sunt cum quibusdam virtutibus et vitiis : sed in hoc differunt, quod aliter sunt circa illa quam aliæ virtutes et vitia? Et hæc est differentia quæ vocatur in qualiter existimando circa illa. Hoc autem dico explanando scilicet quod quæratur, utrum continens et incontinens differant ab aliis in hoc quod sunt circa hæc objecta determinata, quæ ab omnibus aliis differunt objectis virtutum et vitiorum, vel in hoc non habent differentiam, sed differunt *in ut* vel *non in ut*? Hoc est dicere, quod circa eadem quidem objecta sunt cum aliis : sed non ut illa sunt circa eadem, sed aliter. Verbi gratia, temperatus circa delectabilia tactus est, sed alio modo circa eadem est continens et incontinens. Oportet iterum quærere, si forte continens et incontinens ab aliis differant ex ambobus isti scilicet quod circa alia fit et aliter?

11. Incontinens absolute non est circa omnia delectabilia.

Deinde quærere oportet, utrum circa omnia delectabilia est continentia et incontinentia in abstinendo et prosequendo, vel non circa omnia, sed circa quædam? Simpliciter enim incontinens, hoc est, sine appositione determinationis esse videtur circa delectabilia circa quæ est intemperatus : et hæc sunt delectabilia tactus in gustabilibus et venereis : et non

videtur esse circa omnia. Adhuc autem circa delectabilia tactus non videtur esse continens et incontinens in hoc quod simpliciter tamquam ad objecta propria habeant se ad illa : sed potius etiam sic se habere videtur ad illa, scilicet quomodo se habent temperatus et intemperatus ad illa. Si enim continens et incontinens rationem acciperent et specificam differentiam in hoc quod sunt circa delectabilia tactus sicut ad objecta et fines, sequeretur quod idem essent continentia et incontinentia cum temperantia et intemperantia. Ostensum est enim in superioribus, quod fines voluntatum constitutivæ differentiæ sunt virtutum et vitiorum. Et quorum fines idem sunt, et ipsa eadem sunt. Non autem idem sunt continens et temperatus, et incontinens et intemperatus. Differunt ergo in hoc, quod circa delectabilia tactus est aliter temperatus, aliter continens. Temperatus enim circa hoc est non cum contradictione conscientiæ. Et intemperatus similiter circa delectabilia tactus est eligens ex conscientia existimans oportere semper prosequi præsens delectabile. Incontinens autem circa eadem est aliter, scilicet cum contradictione conscientiæ, in hoc scilicet quod æstimat non prosequendum etiam delectabile esse, delectabile præsens prosequitur tamen ex vi passionis et concupiscentiæ.

12. His autem sic prælibatis, ad solutionem prædictorum notandum est quod solutio quam afferebant quidam Stoicorum contra dictum Socratis, non est conveniens. In eo enim quod dicunt, quod opinionem aliquando contingit veram, et tamen aliquid facere contra eam, sed non contingit aliquid facere contra conscientiam, ita quod propter opinionem incontinenter agat, sed non propter scientiam. Hoc est dicere, quod opinione in scientia existente contingat incontinenter agere et egredi ab opinione, sed scientia existente in conscientia non contingat incontinenter agere et egredi a scientia. Hoc autem nihil differt quoad rationem. Non minus enim impossibile sequitur contra unum quam contra aliud. Jam enim in præcedentibus diximus, quod nihil prohibet quamcumque existimationem operabilium formam scientiæ accipere quantum ad conscientiam operantis : et quoad illum idem est facere contra opinionem quod contra scientiam. Hoc autem maxime est in virtutibus. Illæ enim omnes quoad nos accipiuntur determinata ratione, et non quoad rem. Quidam enim opinantium quantum ad se non dubitant, sed existimant recte scire ea de quibus habent tamen fallacem opinionem. Si igitur dicunt isti, quod contingit contra opinionem agere propter hoc quod quiete et remisse creduntur operabilia : scientes autem ideo contra conscientiam non agunt, quia vehementer credunt scita : sequitur quod nihil differt scientia ab opinione in quibusdam. Quidam enim nihil minus credere videntur et inniti eis qui opinantur et non veram habent scientiam quam alteri qui vere sciunt. Hoc autem probatur per Heraclitum : hic enim dat omnia moveri, et huic opinioni certitudinaliter innitebatur : cum tamen fallax esset opinio.

il refert proposi an opi vera sit, scientia, a trans- dientes ontinen- agunt.

CAPUT IV.

De solutione dubitationis quantum ad dubitantem, licet non sit sufficiens solutio ad rationem.

His igitur præsuppositis, dicimus quod præter scire contemplativum in operabi-

libus dicimus dupliciter scire aliquid. Etenim habens quidem scientiam operabilium in habitu, non utens autem scientia in agere, ita scilicet quod scientia principium actionis sit, scire dicitur : et hæc scientia, sicut dicit Aristoteles in tertio de *Anima*, est sicut inspectio delectabilium in pariete pictorum. Adhuc autem utens scientia operabilium, hoc est, scita referens ad usum operis, etiam dicitur scire. Et isti duo differunt in hoc, quod unus habet operabilium scientiam, et non speculatur ea ad usum operis : alius autem speculationem refert ad agere, in hoc quod concipit speculata prout activa et elicitiva sunt actionis. Et secundum hoc differunt hæc duo, scientiam in habitu habentem contra scientiam agere quæ non oportet, et scientiam in agere et usu habentem contra scientiam agere quæ non oportet. Durum enim est dicere quod aliquis agat contra scientiam, qui scientiam habet, et ad usum operis scientia utitur et speculatur : sed non est durum si omnis qui habet scientiam et non speculatur, contra scientiam agat quæ non oportet. Qui enim utitur, scibile accipit ut principium operis est. Hæc autem acceptio non est rationis quæ substantialiter ratio est : quia illa non immediate movet ad opus, sed decernit quid operandum sit : sed in irrationali appetitivo et servili in quantum participat formam rationis sicut dominativi. Principium enim et principiata immediata sunt. Immediatum autem ad opus conceptio operabilis est ad hoc. Hoc autem sensu concipitur : et ideo immediatum ad opus irrationabile est formam rationis concipiens ad hoc.

Ulterius autem adhuc distinguendum est : in syllogismo enim ethico duo sunt modi propositionum. Una quidem universalis, quæ decretum est rationis de faciendo vel non faciendo. Alia autem singularis, quæ est conceptio hujus singularis operabilis prout movet et tenet appetitum ad opus. Cujus exemplum est, quod ratio dicit a delectabili venereorum abstinendum esse. Concipit autem irrationalis appetitus hoc delectabile venereorum, Gorgonem vel Helenam. Hoc autem delectabile conceptum per se et de necessitate agit in impetum, sicut calidum in ligna. Dicimus igitur quod illum qui habet quidem in habitu et in consideratione rationis terminum utrasque istas propositiones, et sic habitualiter scit eas, nihil prohibet operari quædam præter scientiam, contra scientiam scilicet faciendo. Adhuc autem eum qui utitur universali propositione et non utitur particulari, adhuc nihil prohibet agere contra scientiam. Sed eum qui utitur particulari quæ irrationali appetitivo concepta est, prout est principium operis, impossibile est aliquid facere contra conscientiam : conscientia enim sua conceptus est singularis ad opus, quod conceptum necesse est sequi operationem. In appetitu autem non fit motus et operatio sine determinante quid appetibile sit : et si detur quod opus est in appetitu quod sit præter conceptum, sequetur quod motus et operatio sit nulla facta determinatione : et hoc est impossibile, et improbatum in tertio de *Anima*. Si autem quæritur, quare conceptus singulariter in minori propositione sic obligat ad opus? Dicimus quod hoc ideo est, quia omnia opera singularia sunt, et circa universalia non est operatio. Et ideo in syllogismo ethico minorem propositionem oportet esse conceptum singularem operabilis. Conceptus autem singularis operabilis non est nisi in sensibili appetitivo. Propter quod minorem propositionem oportet esse in appetitivo sensibili formam rationis aliqualiter participante.

Ulterius autem adhuc distinguendum est quod universale differt in operabilibus : aliquando enim operans universale accipit in seipso et particulare similiter in syllogismo ethico : et tunc particulare ignorare non potest. Quia sicut dictum est in tertio, nemo ignorat seipsum. Hujus autem exemplum est, sicut si dicam quod omni homini sicca conferunt : hic

autem homo. Nemo enim ignorat hic minorem propositionem, hic de seipso concipiens. Aliquando autem universale et particulare in rebus sunt quæ sunt extra operantem, sicut patet in eodem exemplo, scilicet quod omni homini sicca conferunt universaliter : hæc autem sicca. In talibus enim universale sciri potest, et ignorari particulare. Faciens autem contra conscientiam particularem, quod est extra homines, ignorare potest. Ignorare enim potest si hoc siccum est : et tunc vel non habet hujus scientiam sive conceptum, vel non habet ut illud est principium operis et ut operatur et facit in appetitum prout movet eum ad operationem, sed habet ipsum tantum sicut si aspiciatur in parietem. Et secundum hos distinctionis modos differunt utique etiam ipsum impossibile, et quantitas ejus. Magis enim impossibile est contra conscientiam facere uno modo quam alio : et ideo quid faciens contra conscientiam sic quidem sciat quod in scientiam habeat, nihil est inconveniens. Aliter autem sciens quod contra conscientiam faciat, admirabile videtur : habens enim et universale sciens, et sensibile non sciens nisi in habitu, cum tamen sensibile non sit acceptum in operante, nihil impossibile est si contra conscientiam agat. Si autem particulare habet et universale, et utrumque in agere, ita quod agat in appetitum et trahat ipsum sicut ignis trahit cremabile, valde inconveniens est dicere agere contra conscientiæ conceptum. Ageret enim tunc appetitus sine movente, quod est impossibile. Mobile enim non movetur sine movente immediato : et id quod est in potentia, non fit in actu, nisi per hoc quod est actus ejus.

Adhuc autem ulterius distinguendum est, quod scientiam habere etiam secundum alios modos ab his qui nunc dicti sunt, accidit hominibus, non quidem ex diversitate scibilis, sed ex diversa dispositione scientis. Videmus enim per experimentum habitum scientiæ differentem esse, non in uti, sed in hærere. Et ideo contingit quosdam homines ex aliqua dispositione corporis aliqualiter habere scientiam eorum quæ sciunt, et aliqualiter eorumdem scibilium scientiam non habere. Verbi gratia, in dormiente et vinolento. Dormiens enim ex oppilatione somni, et vinolentus ex oppilatione vini, scientiam habent eorum quæ sciunt in habitu, sed non reducibilem ad actum, nisi soluto oppilante quod ligat operationum principia et potentias. Et sic disponuntur ad sciendum illi qui sunt in motibus passionum. Impedit enim ira animum ne possit cernere verum, ex evaporatione fellis in sanguinem et elevatione fumi fellici qui turbat spiritum animalem et commiscet ipsum cum animalibus : et ideo formæ repræsentatæ in tali spiritu, non nisi principium amaritudinis esse possunt. Similiter in concupiscentia venereorum constitutus, totum spiritum animalem protendit in venerea, ita quod etiam conceptu talium formarum totum corpus immutatur : quod maxime sentitur in genitalibus, et forma in tali spiritu accepta fortiter ligat ad venerea. Iræ enim et concupiscentiæ venereorum, et quædam aliæ concupiscentiæ de numero talium, sicut est concupiscentia delectabilis in cibo vel in potu, manifeste quantum ad sensum etiam corpus transmutant : in quibusdam autem in quibus fortiores sunt, etiam insanias faciunt. Propter quod *gastrides* dicuntur vel *gastrimargi* ventris insaniam habentes. Γένος autem amor est ad venerea faciens insanire. Manifestum igitur est, quod in concupiscentiis iræ vel venereorum existentes qui incontinentes vocantur, dicendum est similiter se habere somnolentis et vinalentis : quia sicut illi ad judicium rectum non redeunt nisi soluto vino vel somno, ita nec isti nisi soluta concupiscentia.

Objectio. Si autem aliquis dicat quod hæc non sunt vera quæ dicta sunt, sed quod somnolenti et vinolenti habent claram scientiam, et hoc probant, quia frequenter dicunt sermones recte determinantes disci-

plinalibus, quos dicere non possunt nisi a scientia quam habent. Responsio. *Dicimus*, quod hoc quod dicunt, nullum signum est quod possint operari secundum scientiam : frequenter enim contingit, quod existentes in passionibus somni vel vinolentiæ quando somnus temperate ligat, et vinum temperate movet et oppilat, subtilissimas faciunt demonstrationes et verba sapientissimorum proferunt, sicut Empedoclis vel alterius : sicut et pueri qui primum addiscunt litteras apta conjunctione litterarum et in constructione dictionum complectuntur sermones sapientium, quos tamen nequaquam sciunt in usu et operatione prout illa sunt principia scientiæ vel operationis. Ad hoc quod sic sciant, oportet eos connasci et habitum quasi in naturam transponi, ut in potestate habeant quæ dicunt. Hoc ut faciant, tempore longo indigent. Et sic se habent incontinentes. In potestate enim non habent quæ dicunt, nisi soluta concupiscentia. Propter quod existimandum est, quod incontinentes dicunt sapientiæ verba, quemadmodum dicunt et simulantes. Simulator enim unum dicit, et aliud intendit per voluntatem et appetitum : et similiter facit incontinens qui ex ratione naturali omnia vera dicit. Sicut et meretrix honestam dicit esse continentiam, aliud autem appetit per conceptum singularis delectabilis.

Solutio igitur est dubitationis quantum ad dubitantem in genere, quod contra conscientiam si perfecta sit in majori et minori propositione, et si concupiscentis mens deobligata sit et libera et serena, nunquam continget aliquid facere. Si autem perfecta sit scientia in majori et non in minori propositione, sed minor sit conceptus delectabilis tenens et ligans ad opus ex violentia delectabilis et non concipiatur in ordine ad majorem propositionem, ignorantia erit in minori propositione puræ negationis, hoc est, quod non concipitur prout accipitur sub majori : et sic fit aliquid contra conscientiam ab incontinente. Et sic etiam omnis malus ignorans est. Et ideo etiam ista solutio communior est et non propria de ignorantia incontinentis.

CAPUT V.

De solutione hujus dubitationis connaturali et vera, et quæ est ad solutionem ad omnes.

Quamvis autem hoc quod dictum est, sufficiat ad excludenda objecta quæ sunt inducta : tamen adhuc oportet solvere et connaturalius huic quæstioni solutionem adhibere et respicere causam quæ proprie convenit operationi continentis. Dicit enim Aristoteles quod demonstrationes ethicæ sicut ad conclusionem sic stant ad opus : unde quale est opus, talem oportet inquirere causam quæ medium sit syllogismi et operis principium. Opus autem continentis et similiter incontinentis non est unius potentiæ sed duarum : ratio enim tenet et concupiscentia obnititur. Tale autem opus ex una complexione soluta non causatur, sed ex duabus : et ideo syllogismus continentis duas habet complexiones, et quatuor propositiones. Si enim dicam quod a venereis abstinendum est : hoc autem venereum : non est principium et causa nisi abstinendi. Opus autem continentis non in hoc est solo. Continens enim abstinet cum sensu passionis in contrarium moventis : et hoc ex alia complexione causatur, scilicet quod omne delectabile appetibile : hoc autem delectabile : ex hoc enim causa-

tur motus appetitus a passione : et has complexiones continens simul accipit, ut ex una causetur motus rationis, ex altera termini motus appetitus : unde medius terminus in syllogismo continentis nunquam accipitur sine opinione contrarii. Si autem dicam venerea esse fugienda, et venerea esse delectabilia, quæ sunt duæ propositiones majores, sub his non possum accipere hoc venereum esse sub ratione fugiendi, nisi subrepat opinio et affectus delectabilis, scilicet hoc venereum esse appetibile et appetitus fortissime motivum : et ideo in tali syllogismo minor propositio non accipitur nisi sicut a vinolento et somnolento in quo id quod rationis est, obnubilatum est, et concupiscentiæ motus fortissimus. Propter quod ratio in minori termino sincera et clara est : in majori propositione opinio universalis est : altera autem propositio de singularibus. Singularium autem proprius sensus, hoc est, sensus acceptio. Sensibile autem sub qualitatibus sensibilibus acceptum de necessitate movet appetitum. Sensibiles enim qualitates activæ sunt, et proprium passivum earum in quod agunt, potentia sensibilis est, quæ de necessitate transmutatur a qualitatibus sensibilibus. Et ideo minor propositio non poterat accipi sine affectu et appetitu. Cum autem ex universali et singulari fiat una complexio et acceptio, necessarium est animam affirmando dicere et concedere alicubi : sed conclusum est sicut in contemplativis syllogismis : sicut si dicam, omne rationale mortale homo : Socrates autem rationale mortale : oportet concedere quod Socrates sit homo. In factivis autem syllogismis complexione facta universalis et singularis confestim oportet operari, quia factiva demonstratio stat ad opus. Verbi gratia si dicam, omne dulce gustare oportet : hoc autem dulce, ut vinum : necessarium hoc operari, hoc est gustare, si potens sit et non prohibitus aliquis, sed gustandi habeat facultatem. Et hoc quidem generale in *Ethicis*. In syllogismo autem continentis speciale, quod est propter quatuor propositiones et duas complexiones et propositas opiniones, quæ in animo continentis nascuntur ex duobus respectibus singularis ad duas universales propositiones. Sicut enim dicam, quod dulce gustare oportet : vinum autem dulce : innascitur opinio gustandi ex delectatione dulcedinis vini. Si autem dicam, quod ab oppilantibus rationem abstinendum est : vinum autem dulce oppilans est rationem : innascitur opinio ad fugiendum. Et sic contrariæ acceptiones semper sunt in animo continentis. Quando igitur una quidem universalium est in qua est prohibens gustare, alia autem universalis est, quod omne dulce delectabile : et sub his demonstratum singulare accipitur, hoc dulce, scilicet mel, vinum, vel concubitus : pro certo hoc operabitur. Si autem forte concupiscentia insit et fortiter moveat affectum, tunc una complexio dicit fugere hoc : concupiscentia autem movens in contrarium ducit ad hoc faciendum : concupiscentia enim illius potentiæ est, quod potest movere unamquamque particulam animæ et corporis, propter colligantiam quam habent ad appetitum quem movet concupiscentia. Si autem tale est opus continentis et incontinentis, sequitur quod incontinenter agere aliqualiter est a ratione et opinione. Ratio enim in contrarium movet concupiscentiæ. Quamvis non contrariæ sint secundum seipsas acceptio sive opinio universalis sive particularis, sive majoris propositionis et minoris, tamen secundum accidens contrarietatem habent, in quantum scilicet singularis acceptio cum concupiscentia est. Concupiscentia enim in hoc rectæ rationi contrarium est, quod in contrarium movet ejus quod a recta ratione determinatum est : quamvis opinio universalis et singularis secundum se contrarietatem non habent, eo quod particulare sub universali est acceptum : et sic a ratione et concupiscentia motus et opus est incontinentis.

13. *Hinc fit ut belluæ incontinentes non sint.*

Patet etiam quod propter hanc causam bestias non dicimus incontinenter agere : quoniam non habent universalem rationis opinionem, sed tantum singularium phantasiam et memoriam : et ideo statim sequuntur concupiscentias, et nihil habent obnitens in contrarium.

14. *Dubitatio. Quomodo solvitur ignorantia et incontinens fit sciens?*

Si autem aliquis quærat, qualiter in incontinente resolvitur ignorantia quæ est ex obnubilatione concupiscentiæ, ita quod incontinens rursus fiat sciens et claram habeat acceptionem operabilium. Eadem ratio est quæ est de vinolento et dormiente : hæc enim passio propriam et separatam ab aliis non habet causam.

Solutio.

Hanc autem causam a Physiologis audire oportet, quia ex principiis ethicis non potest determinari : somnolentus enim a ligamento somni non resolvitur, nisi quando fumus spissus a loco digestionis elevatus attenuatur et digeritur, ita quod primum sensitivum ligare non potest. Et similiter in vinolento solvitur digesto fumo vini. Et eodem modo concupiscentia resolvitur resoluto somno qui sanguinem et calorem vexat ad fructum concupiscibilis : quia quod in syllogismo continentis ultima sive minor propositio et opinio sive acceptio sensibilis est sub affectu sensibilium qualitatum accepta, illa principale principium est actionum et operationum nostrarum. Omnes enim actiones nostræ circa singularia sunt. Hanc autem sensibilem acceptionem incontinens vel non habet, quamdiu est in passione concupiscentiæ : vel sic non habet, quod ex tali habitu vere dicatur scire secundum rectam rationem operabilia.

Objectionis dilutio.

Et si dicatur quod incontinens in passione concupiscentiæ existens, profert magnæ sapientiæ verba aliqua. *Dicendum*, quod incontinens dicit talia sicut vinolentus profert verba Empedoclis. Ignorantia autem hæc contingit propter hoc quod extremus terminus qui est hoc singulare in minori propositione acceptum, non est universale, sed singulare sub affectu qualitatum singulariter, quibus a recta ratione removet appetitum, et quando extremus terminus non est universale, abstractum scilicet et separatum a qualitatibus sensibilibus, sequitur quod extremum non est æqualiter, vel similiter scientificum cum majori propositione. Qui enim in vino est, sensibus est obnubilatus : et ideo vinum est erroris et ignorantiæ causativum. Errat enim et ignorat omnis malus in minori propositione, in hoc quod minorem tantum accipit sub affectu sensibilium, et non secundum terminum rectæ rationis qui est in majori.

15. *Aliquo m... do even... quod quæ... rebat Soc... tes, ut pr... sente scie... tia non f... incontiner...*

Et ex hoc videtur accidere, quod dubitando quærebat Socrates : non enim fit passio concupiscentiæ præsente scientia sive ex præsentia scientiæ illius quæ principaliter visa est esse scientia : hoc enim est universalis et in ratione recta et in majori propositione est : hoc enim non attrahitur ad illicitum propter passionem concupiscentiæ, sed semper obnititur. Sed sensibile præsente et accepto in appetitu statim fit passio et attractio per concupiscentiam : et sic fit ignorantia in minori propositione. Propter quod dicebat Socrates scientem nunquam operari contrarium nisi ex ignorantia. De eo quidem igitur quod est scientem vel non scientem incontinenter agere, et qualiter scientem contingit incontinenter operari vel non, tanta et tot a nobis dicta sunt.

CAPUT VI.

De continentia et incontinentia per respectum ad materiam circa quam sunt.

16. …bsolute …tinens et …ontinens …ersantur …a volup- …es quæ …t in gus- et tactu.

Deinceps autem quærendum est de eo quod ultimo ponebatur, scilicet utrum est aliquis incontinens simpliciter sine additione determinationis, vel omnes dicuntur secundum partem incontinentes ? Quærendum etiam, si aliquis est incontinens simpliciter, circa qualia objecta est ille, utrum scilicet circa omnia concupiscibilia, vel circa quædam? Et si est circa quædam, quæ sunt illa ? Quod quidem igitur circa delectationes et tristitias sunt incontinentes et perseverantes et incontinentes et molles, manifestum est ex his quæ dicta sunt. Adhuc autem eorum quæ faciunt delectationem, quædam sunt necessaria ad individui vel speciei consistentiam : quædam autem secundum se quidem sunt eligibilia vel habentia jus quare eligantur, aliquando tamen superabundantia in his vituperabilis est. Verbi gratia, ea enim quæ necessaria sunt, corporaliter delectantia sunt secundum tactum, verbi gratia, ut talia quæ sunt circa cibum et venereorum usum, sine quibus conservatio speciei non est. Ea autem quæ non sunt necessaria, sunt autem eligibilia secundum seipsa, eo quod sunt coadjuvantia ad virtutem, sicut sunt victoria, honor, divitiæ, et hujusmodi, quæ sunt de numero bonorum quæ in præcedentibus diximus instrumentaliter deservire felicitati. Necessaria autem, ut generaliter dicatur, sunt ea quæ sunt delectabilia secundum tactum, circa quæ diximus esse temperantiam.

Determinantes ergo quæstionem quæ quærit, utrum aliquis simpliciter sit incontinens ? Dicimus quod illi quidem qui superexcellunt præter rectam rationem eligendorum hæc quæ sunt delectabilia non necessaria, superexcellunt autem rationem electionis quæ est in ipsis eligibilibus, plus eligentes ea quam eligibilia sunt : tales quidem non dicimus simpliciter incontinentes, sed cum determinatione apponentes determinationem hanc, quod dicimus eos pecuniarum incontinentes, et lucri incontinentes, et honoris incontinentes, et iræ incontinentes. Simpliciter autem et sine determinatione non dicimus eos esse incontinentes, per hoc signantes tales alteros quosdam esse ab his qui simpliciter dicuntur incontinentes, et quod secundum similitudinem quamdam ad illos et non univocationem dicuntur incontinentes isti et illi. Hæc autem alteritas rationis est, ut per exemplum demonstretur, quemadmodum homo qui Olympia vicit : ille enim et homo est, et ad sensibile tractus est. Unde communis ratio hominis in ipso a propria sua ratione parum differebat : non enim differt nisi per rationem individuantis per quod universale quod in intellectu est, determinatur ad sensibile. Simpliciter autem incontinens circa hoc est, quod simpliciter est delectabile vel triste : hoc autem est delectabile in gustu, tactu et venereis, ut in tertio hujus scientiæ libro determinatum est.

Quod autem ille simpliciter incontinens sit qui tali passione deducitur, signum est quod incontinentia quæ simpliciter incontinentia est, non vituperatur tantum ut peccatum quod quantamcumque deformitatem habet in actu, sed vituperatur etiam ut malitia quædam et vitium speciale : quia vel simpliciter malitia est, vel secundum partem quamdam, sicut

in antecedentibus diximus, quod aliqua pars incontinentis corrupta est. Eorum autem qui sequuntur delectabilia quæ secundum se eligibilia sunt, quamvis superabundantiæ sint vituperabiles, nullus vituperatur ut vitiosus, sed potius ut peccans in electione, quæ secundum se vitiosa non est. Eorum autem qui circa corporis voluptates sunt in gustu et tactu, circa quas dicimus esse temperatum et intemperatum, nullus vituperatur persequens superabundans, et fugiens superabundans tristium, esuriei scilicet, sitis, caloris, et frigoris, et omnium circa quæ dicimus esse tactum et gustum. Nullus, inquam, horum vituperatur in hoc quod eligit et persequitur delectabilium superabundantias, sed simpliciter vituperatur propter electionem talium delectabilium : simpliciter enim talia eligere vitium est. Talis igitur etiam præter electionem et intellectum superabundantiæ simpliciter incontinens dicitur, et non dicitur incontinens secundum appositionem determinationis, quemadmodum dicimus incontinentem iræ vel alicujus alterius. Signum autem hujus est, quod molles qui incontinentes sunt, circa tales passiones sunt molles et resoluti : de aliis autem incontinentiis quæ sunt incontinentiæ cum determinatione. nulla circa tales passiones est.

Soluta est ergo quæstio per distinctionem æquivocationis in eo quod est simpliciter. Si enim simpliciter dicatur incontinens, qui universaliter habet omnes incontinentias passionum, nullus est simpliciter incontinens. Si vero simpliciter incontinens dicatur, qui sequitur passiones quæ simpliciter fugiendæ sunt et a quibus continere difficile est propter connaturalitatem, simpliciter erit incontinens qui contra rationis conatum sequitur passiones tactus circa quas sunt temperatus et intemperatus.

Et propter hoc in idem quantum ad objectum ponimus incontinentem et intemperatum, et continentem et temperatum. Sed nullum aliorum incontinentium ad idem objectum referimus. Hoc autem contingit propter hoc quod secundum aliquem modum idem sunt voluptates et tristitiæ circa quas temperatus sunt et continens, et intemperatus et incontinens, quamvis non simpliciter sint circa illas : quia intemperati eligunt eas sine dissensu rationis : incontinentes autem non eligunt eas ex ratione, sed vi passionis deducuntur. Propter quod intemperatum magis dicimus utique corruptum, quam incontinentem : quia intemperatus superabundantiam passionum prosequitur vel non concupiscens, vel quiete et remisse concupiscens, et fugit parvas et modicas tristitias quæ sunt ex absentia delectabilium : incontinens autem prosequitur eas proptem vehementem concupiscentiam quasi victus : si enim intemperatus tali concupiscentia duceretur ut incontinens, multo plus prosequeretur eas. Qui enim ex parva movetur concupiscentia, quid faceret ille si adesset ei concupiscentia juvenilis quæ calido et humido ferventissima est? Et qui fugit moderatas tristitias, quid faceret si fortis tristitia adesset ex indigentia subtractionis necessariorum? procul dubio enim tunc insaniret. Quamvis ergo intemperatus melior sit incontinente in hoc quod persuasibilis est ad oppositum, tamen in hoc vituperabilior est, quia magis corruptus est.

17. Intemper tus et inc tinens ci eadem su sed non dem mo

CAPUT VII.

Circa quæ delectabilia sit continentia simpliciter dicta, et circa quæ continentia quædam ?

18. continen- a non est ca hones- delecta- bilia. Quia autem concupiscentiarum et delectationum quædam sunt de genere bonorum et studiosorum, sicut est delectatio virtutis et philosophiæ et aliorum honestorum quæ per se expetibilia sunt. Quædam autem sunt non de genere bonorum studiosorum, et illæ sunt multiformes. Delectabilium quædam enim ita eligibilia sunt, quod per se et secundum sui naturam eliguntur, sicut diximus de delectatione in partibus honestatis. Quædam autem harum sunt contraria, sicut delectabilia vitiorum vel bestialitatum, in quibus quidam delectantur. Quædam autem delectabilia sunt intermedia horum, et hæc sunt de quibus in antehabitis diximus, quod quædam secundum substantiam bona sunt, et organice ad virtutem deserviunt : sed tamen superabundantiæ malæ sunt. Verbi gratia, delectatio pecuniæ et lucri et victoriæ et honoris : omnia enim et hæc et talia quæ intermedia bona sunt, ita quod quædam bona in se, superabundantiæ autem malæ, nullus vituperatur in pati concupiscentiam ad hoc, et secundum concupiscere hoc, et secundum amare hoc : laudabile enim est talia concupiscere et amare. Sed qui circa hoc est secundum aliquem modum, scilicet in superflue amare vel concupiscere, vituperatur. Propter quod cum continentis sit continere se in passione, quanti quidem retinentur a passione præter rationem, vel etiam præter rationem prosequuntur aliquid de numero eorum quæ secundum sui naturam sunt pulchra et bona : verbi gratia, sicut circa honores magis quam oportet vel minus quam oportet studentes : vel magis quam oportet vel minus studentes circa delectationem filiorum vel parentum, vituperantur : cum tamen de genere bonorum sit et laudabilium circa hoc studere. Circa talia enim quædam superabundantia est quæ vituperabilis est. Sicut si quis propter dilectionem filiorum etiam ad Deos rebellet, sicut dicitur Niobe mulier quædam fecisse. Hæc enim duodecim natos dicitur habuisse, sex quidem masculos, et sex fœminas. Niobe igitur superflue filios suos amans, laudando præferebat eos natis Latonæ deæ, et se præferebat ipsi deæ, et dixit : « Quantum ego melior sum Latona, eo quod duodecim habeo natos, illa autem non nisi duos [1]. » Hoc autem vituperabile est ut aliquis in tantum diligat filios, quod et diis convicietur et rebellet. Quemadmodum Satyrus Philopater cognominatus se habuit circa dilectionem patris, qui in dilectione patris valde videbatur desipere. Hic enim Satyrus ideo Satyrus vocabatur, quia valde erat luxuriosus, ita quod a satyris impetum concupiscentiæ videbatur habere. Cognominabatur autem Philopater, hoc est, diligens patrem. Amans enim aliquando quamdam puellam non ad honestatem nuptiarum, sed ad mæchiam et luxuriam, rogabat patrem, Subtractum nomine, ut sibi cooperaretur ad puellæ consensum : et cum pater hoc fecisset et puellam ad consensum filii induxisset, ex tunc idem tantum patrem amavit ut prate moriente seipsum præcipitaret et vita privaret : Philopater se interfecit.

[1] Cf. Ovidius, Metamorph. VI, 146 et seq.

quæ magna fuit desipientia ad quam amor superfluus induxit. Circa talia igitur delectabilia nulla malitia est in dilectione eorum. Propter hoc quod dictum est, quod unumquodque eorum de numero eorum quæ natura eligibilia sunt, et propter seipsa, in quantum nullum eorum in se aliquid habet propter quod fugiendum sit : tamen superabundantiæ dilectionis eorum vel dilectationis pravæ sunt et fugiendæ. Similiter autem in diligendo hoc quod diligendum secundum se, nulla est incontinentia. Incontinentia enim, sicut aliquando diximus, non solum est de numero fugiendorum, sed de numero vituperabilium. Et si incontinentia esset diligere hæc vel delectari in eis, esset dilectio eorum et delectatio in eis vituperabilis et fugienda, quod jam ante diximus non esse verum.

19. Secundum unumquodque prædictorum, ob passionis similitudinem, cum additione incontinentes dicimus

Tamen propter similitudinem passionis quam patitur superflue diligens hoc, ad passionem incontinentis, quia scilicet uterque patitur et deducitur, circa superfluitates istorum dicimus incontinentias quasdam esse, et non incontinentias simpliciter. Verbi gratia, quia circa unumquodque istorum dicentes esse incontinentiam apponimus determinationem per quam intelligitur, quod non est incontinentia simpliciter, sed quædam. Verbi gratia, dicimus incontinentiam iræ, et incontinentiam amoris pecuniæ, et incontinentiam amoris filiorum vel parentum. Multa enim sunt quæ conjuncta determinationibus suis, vera sunt, quæ tamen dividere non licet. Sicut dicimus malum medicum, malum hypocritam sive repræsentatorem : quorum tamen neutrum nullus utique simpliciter diceret malum et simpliciter, hoc est, quod nullus illorum simpliciter dicitur incontinens : eo quod in talibus delectationibus non simpliciter malitia est, quamvis malitia sit in quodam modo talis dilectionis vel delectationis. Incontinentia autem simpliciter esse vult circa hoc quod malitia simpliciter est. Si ergo dicitur incontinentia, hoc erit secundum analogiam et similitudinem ad illum qui simpliciter est incontinens : sicut malus medicus et malus hypocrita sive repræsentator secundum analogiam ad verum medicum et verum repræsentatorem, qui simpliciter medicus est et simpliciter repræsentator. Sic ergo et hoc existimandum est, quod continentia et incontinentia simpliciter circa eadem delectabilia sit cum temperantia et intemperantia. Circa iram autem et honorem et hujusmodi non fit continentia vel incontinentia simpliciter, sed ea quæ secundum similitudinem et analogiam dicitur : et propter hoc apponimus determinationem, dicentes incontinentem iræ vel lucri vel honoris, et non incontinentem simpliciter. Analogia autem est, qua diximus quod uterque est qui patitur et deducitur : hoc enim habet et incontinens simpliciter et incontinens quidam.

CAPUT VIII.

Quare incontinentia quædam et non simpliciter est circa delectabilia quædam.

Quia autem quædam delectabilia sunt non ex natura delectabilis, sed potius ex natura et dispositione naturæ ejus qui delectationem quærit in eis : sicut bovi delectabile est orobrum et asino iringi, cholericis adustis amara, phlegmaticis autem pisces, et sic de aliis, oportet vero quærere qualiter incontinentia sit in tali- 20.

Circa delectabilia quæ sunt contra naturam, non est sumenda continentia.

bus delectabilibus. Quædam enim horum delectabilium simpliciter sive universaliter omnibus hominibus sunt delectabilia, ut cibus, vestis, et lectus. Quædam autem non universaliter sunt delectabilia omnibus, sed diversificantur secundum diversa genera animalium et hominum secundum diversas complexionis dispositiones eorum, ita quod delectabile est uni, non delectabile est alteri. Et hoc ex diversis causis contingit. Aliquando enim contingit propter passiones infirmitatum quæ transmutant corpora, sicut est in prægnante in qua in principio etiam prægnationis cum sanguis menstruus retinetur et redundat, turbatur appetitus propter turbatam complexionem : et incipiunt desiderare quæ secundum sui naturam non delectabilia sunt : sicut ea quæ terrena comedit, id est, quæ comedit carbones, et ea quæ a comestione stercorum abstinere non potuit : et talia etiam ex istis ægritudinibus contingunt. Aliquando autem tales transmutationes complexionum contingunt propter consuetudinem, quia scilicet connutriti eis qui in talibus delectari consueverunt : sicut de his qui dicuntur connutriti lupis, et postea delectantur in crudarum carnium comestione, cum hoc innaturale sit homini. Natura enim nullum cibum parat sufficienter homini nisi lac, et ideo naturale homini est coquinatum cibum desiderare. Aliquando autem contingunt talia desideria propter perniciosas naturas sive complexiones : sicut qui est de cholera adusta, carbones desiderat et alia adusta amara : et qui est de phlegmate putrido, fœtentes desiderat herbas : et melancholicus in obscuro et grosso delectatur. Circa singulas enim harum delectationum investigandi sunt proprii et proximi habitus : qui illi ad mores hominum pertinent.

Habitus autem istos dicimus bestiales : quia non conveniunt hominibus secundum quod homines, sed secundum animale quod in eis est, secundum bestialitatem, hoc est, similitudinem bestiarum transformantur. Verbi gratia, sicut dicitur de illo homine de quo legitur, quod prægnantes rescidit mulieres et delectabatur pueros de uteris matrum devorare. Dicitur enim quod Lamia fuit Lamia comedit filios aliarum mulierum.
quædam mulier circa Ponticum Scythiæ provinciæ, quæ quia perdidit proprios filios, aliarum mulierum fœtus comedit et devoravit. Vel, sicut dicitur, quidam sylvestrium hominum circa Ponticum mare habitantium in Scythia, qualibet gaudet delectatione innaturali. Dicunt enim quosdam illorum delectari crudis piscibus, quosdam hominum carnibus, quosdam autem proprio pueros comedere invicem et nuntiare in convivium ut a parentibus demonstratur. Vel sicut dicitur de Phalaride. Phalaris enim homo Phalaridis bestialitas.
fuit pessimus, qui cum proprium filium devorasset, lectum habuit in quo posuit homines quos capere potuit. Et quicumque quidem erant longiores lecto, illis truncabat dentibus quantum excedebant longitudinem lecti : quicumque autem breviores erant, illis solvebat juncturas membrorum, ut ad longitudinem lecti extenderet : et in talibus delectabatur.

Tales enim habitus bestiales sunt, et aliquando, sicut diximus, ex ægritudinibus contingunt, vel etiam ex insania. Sicut dicitur quod quidam Ieses Persarum res propriam matrem diis sacrificavit : et quidam servus ejus sacrificans conservum suum, partem conservi accipiens hepar devoravit : sicut et Ieses primo primum sacrificatam matrem postea devoravit, frustatim dividens eam.

Et tales habitus aliquando sunt ex ægritudine, aliquando ex consuetudine. Sicut quosdam videmus pilos et ungues dentibus evellere et corrodere. Adhuc carbonum et terræ comestiones a quibusdam sunt delectabiles. Et cum omnibus antedictis venereis abusus masculorum quibusdam delectabilis est, qui *ephebi* vocantur.

Omnes autem hi habitus quibusdam contingunt ex perniciosa natura sive complexione : quibusdam autem ex con-

suetudine quæ in naturam transponitur. Verbi gratia, qui assuefacti sunt ex pueris in talibus delectari.

Quibuscumque igitur ex naturali dispositione contingunt, hos nullus sapiens diceret incontinentes simpliciter propter dispositionem perniciosæ naturæ quam habent ad hoc quod invincibilis eis est : quia dicit Horatius :

Naturam expellas furca tamen usque recurret [1].

Quemadmodum enim mulieres dicuntur incontinentes : quia ex mollitie naturæ habent quod passionibus ducuntur, et non habent constantiam complexionis qua ad rationem ducere valeant passiones : et sic non ducunt passiones, et ducuntur ab eis. Et similiter est quicumque hos habitus habent ex ægritudine. Qui autem habent propter consuetudinem, eo quod consuetudo in naturæ modum transponitur, similem habent ad passiones obligationem.

Horum autem singula habere est extra terminos humanæ malitiæ et humani vitii : quemadmodum et bestialitas extra terminos humanitatis est. Ideo si habet tales passiones, continet se et superat eas : vel si non continet et superatur ab eis, hoc non simpliciter continentia vel incontinentia, sed est continentia et incontinentia secundum similitudinem et analogiam dicta, quemadmodum diximus quod talem modum passionis habet continens vel incontinens circa iras. Tales non simpliciter dicendum est esse continentes vel incontinentes, sed continentes vel incontinentes in quodam, eo quod ista extra terminos humanitatis sunt. Continentia autem et incontinentia humanorum sunt.

21. *Incontinentia quædam feralis, et quædam ex morbo dicitur.*

Omnis enim malitia et omnis insipientia et omnis timiditas et omnis intemperantia et omnis crudelitas quæ superabundant super terminos humanæ malitiæ, bestiales sunt : et quædam earum sunt ex bestiali natura sive complexione : quædam autem ægritudinales, eo quod ægritudinibus quibusdam relinquuntur. Quidam enim ex naturali complexione vitiata et perniciosa dispositi sunt ad timendum omnia, et terrentur etiam si sonum faciat mus : et tales pro certo secundum bestialem timiditatem timidi sunt. Et talium aliquis ex ægritudine sic dispositus fuit, quod etiam mustelam timuit. Similiter etiam est de insipientibus : quidam enim illorum ex vitiosa natura sive complexione tales sunt, ita quod irrationales et solo sensu viventes. Sicut dicitur de barbaris longe positis in Scythia. Quidam autem impedimentum habent rationis ex ægritudine, sicut epileptici vel insani : et horum habitus dicuntur ægritudinales. Bestiales habitus autem eorum dicuntur, qui habent hoc ex perniciosa complexione. Quocumque autem modo habeantur tales habitus, contingit aliquem in eis habere quidem passiones, sed non superari ab eis. Verbi gratia, sicut si diceremus quod Phalaris concupiscens proprium filium comedere, tenuit et continuit se ab opere non deductus a passione. Vel si aliquis inconvenientem delectationem venereorum habuit ad masculos : continuit autem se et non secutus est passionem. Contingit etiam aliquem habere talem passionem et superari ab ea, et sic pati quædam similia continenti, et quædam similia incontinenti.

Sicut ergo dicimus in malitia quæ est secundum hominem, quæ simpliciter malitia est et sine delectatione. Quæ autem extra terminos humanos est, non dicitur simpliciter et sine delectatione malitia, sed dicitur malitia bestialis, si ex complexione : vel dicitur malitia ægritudinalis, si est ex ægritudine, et non dicitur malitia simpliciter. Secundum eumdem modum habet se etiam incontinentia, quod scilicet incontinentia quæ

[1] Horatius, I Epist. x, 24.

circa talia est, dicitur incontinentia bestialis, vel incontinentia ægritudinalis, id est, non simpliciter et sine determinatione incontinentia : quia illa quæ simpliciter continentia est, secundum solam humanam est temperantiam, sicut in antehabitis dictum est. Quoniam quidem igitur incontinentia simpliciter solum est circa ea circa quæ est temperantia et intemperantia, et quoniam circa alia delectabilia alia species incontinentiæ quæ secundum metaphoram dicitur et non simpliciter, ex his quæ dicta sunt manifestum est.

CAPUT IX.

De comparatione incontinentiæ simpliciter ad incontinentiam iræ.

22.

...s turpis inconti- tia iræ, ...n incon- ...tia quæ ...t circa ...ncupis- ...as tac- tus. ...a ratio.

Quoniam vero minus turpis est incontinentia iræ quam incontinentia quæ est circa concupiscentias tactus, deinceps speculabimur. Incontinentia enim iræ in hoc minus turpis quam concupiscentia tactus circa quam est incontinentia simpliciter : quia ira quidem secundum aliquid videtur audire rationem. A syllogismo enim procedit sic, omne contristans repellendum : hoc autem contristans : statim repellit. Syllogismus autem actus rationis est. Unde ira secundum aliquid audit rationis præceptum et decretum : sed non obaudire videtur, eo quod in minori propositione non satis discernit utrum hoc vere contristans sit, et utrum debite repellendum sit. Et hoc est simile ei quod fit in œconomicis, ubi veloces ministrorum qui prævolant ad implenda præcepta dominorum, excurrunt ad obedientiam antequam perfecte audiant omne dictum dominorum : et deinde peccant in actione, eo quod perfecte voluntatem domini non perceperunt. Et procedunt a tali syllogismo, omne dictum domini implendum : hoc autem est dictum domini quod non perfecte perceperunt : et ideo peccant in actione non secundum decretum domini perficientes obedientiam. Similiter et canes et non a ratione sed a phantasia faciunt : ad solum enim sonitum latrant antequam intendant si amicus est vel inimicus qui sonum facit. Sic ira propter caliditatem moventis naturæ et velocitatem ad vindictam, audiens quid est præceptum rationis de repellenda injuria, sed non perfecte audiens, statim movet ad repulsionem ejus qui injuriam facit. Ratio quidem enim talibus ministris, vel phantasia in canibus nuntians manifestavit, quoniam injuria facta est, vel contemptus illatus : et hæc eadem ratio quemadmodum syllogizans dixit, quoniam oportet talem injuriam oppugnare et repellere : et confestim irascitur et insurgit, antequam audiat, an vel quid vel qualiter repellendum est. E contra autem concupiscentia circa quam est incontinentia simpliciter, si solum dicat ratio vel phantasia vel sensus nuntiando, quoniam delectabile, statim movet concupiscentia ad affectionem præter syllogismum rationis. Patet igitur quod ira aliqualiter consequitur rationis actum : concupiscentia autem hunc non exspectat : turpius autem quod minus habet de ratione : turpior ergo est incontinens simpliciter quam incontinens iræ. Incontinens quidem enim iræ aliqualiter vincitur a ratione quæ imperat injuriam repellere : incontinens autem concupiscentiæ etiam non a ratione motus, statim ducitur ab ipsa concupiscentia. Hæc autem est ratio, quia delectatio concupiscentiæ naturæ complantata est : et ideo seipsam movet non præventa a ratione.

Secunda ratio.

Adhuc communis animi conceptio in moribus est, quod magis naturalibus appetitibus facilius damus veniam, etiam quando inordinati sunt. Quod ex hoc patet : quia etiam concupiscentiis talibus quæ sunt communes omnibus et in quantum omnibus communes sunt, magis damus veniam : sicut est concupiscentia cibi, lecti, et vestis (quæ, sicut dicit Homerus, omnis homo concupiscit et juvenis et senex) : et inordinationem quæ fit circa tales magis ignoscimus, quam si fiat circa concupiscentias non communes nec necessarias, sicut est concupiscentia venereorum in mœchia. Si vero accipiatur natura quæ principium generationis est, secundum quod dicitur in quinto *Metaphysicæ*, quod natura est ex qua pullulat pullulans : tunc ira naturalior est, quia ex parentibus frequentius innata. Calor enim cordis præcidit semen a generantibus, et informat universali virtute : et ideo calor cordis parentis in semine remanens generationis quasi in parente, fumosus [1] et amarus est, et natus ex ipsa generatione dispositionem accipit ad iracundiam. Concupiscentia autem tactus non in natalibus, sed in ipsa communi complexione fundatur cui complexionata est : et ideo secundum respectum ad parentes ex parentibus naturalior est ira quam concupiscentia. Concupiscentiis autem quæ magis naturales sunt, major est difficultas ad resistendum quam concupiscentiis his quæ superabundantiæ sunt et non necessariæ, sicut sunt omnes concupiscentiæ tactus circa quas est incontinens. Concupiscentia enim cibi vel lecti naturalis est homini : sed concupiscentia superabundantis cibi vel superabundantis studii in lecto, nec naturalis nec communis est hominibus. Ira igitur naturalior est quam concupiscentia incontinentis vel intemperati, et ideo dignior venia et minus turpis. Hæc autem apparent in allegationibus eorum qui accusati fuerunt propter iræ incontinentiam. Accusatus enim quidam, quia percussit patrem, excusando dixit quod ex patre ira esset sibi ingenita : cujus signum induxit, quia et pater suus percussit suum patrem, et avus percussit proavum : et puer filium suum ostendens cui ira ingenita fuit, dixit : « Et iste filius meus percutiet me cum vir fuerit : omnibus enim nobis secundum totam genealogiam ira cognata est. » Et alius a filio suo tractus per iram usque ad ostia, filium quiescere jussit allegans quod ulterius trahendus non esset quam ipse traxerat suum patrem : traxerat autem usque ad ostia. Quamvis autem ira sic innascitur a calore cordis generantis, tamen alteratione corporis et in qualitate materiæ, aliquando fit inæqualiter in filio quam in patre.

Tertia ra[tio].

Adhuc injustiores concupiscentiæ et injuriæ sunt quæ cum per insidias procurantur, quam illæ quæ fiunt manifeste : iracundus quidem igitur non est insidiator, neque ira insidiatrix, sed manifeste et statim repellit injuriam. Concupiscentia autem et maxime quæ est venereorum, insidiatrix est : primo enim venatur amorem et familiaritatem, quo trahat eam quam concupiscit, quemadmodum Homerus et alii poetæ dicunt de Venere, quod insidiatrix sit. Homerus enim dicit, quod deceptio propria est dolosæ Cyprigenæ, hoc est, Veneris de Cypro natæ. Et hanc deceptionem dicit esse corrigiam Veneris valde variam, per quam fraus est, et alligavit sibi intellectum sive rationem spisse sapientis, hoc est, profunde prudentis. Sicut dicit Sapiens, quod *Vinum et mulieres apostatare faciunt* etiam *sapientes* [2]. Si ergo concupiscentia tactus injustior est, quam concupiscentia iræ, pro certo et turpior est, et illa incontinentia quæ simpliciter incontinentia est, aliqualiter malitia est : incontinentia autem iræ non cum tali machinatione est malitiæ, pro certo incontinentia iræ minus turpis est quam incontinentia concupiscentiæ.

Fraus q[uæ] [...]

[1] Alias. *furiosus*.

[2] Eccles. xix, 2.

rta ratio. Adhuc si injuria fiat per incontinentiam concupiscentiæ, sive in adulterio, raptu, vel incestu, non fit cum tristitia, imo cum delectatione : qui autem injuriam facit ex ira, semper habet tristitiam in actu, cum tristitia illata de diffinitione iræ sit. Cum igitur ea quibus maxime justum est irasci, sic differunt quod ista sunt cum tristitia, illa cum delectatione, injustiora autem sunt quæ cum delectatione fiunt quam cum tristitia, sequitur quod injustior sit incontinentia concupiscentiæ quam incontinentia iræ. Hoc autem maxime videtur ex hoc quod ira non facit injuriam primo, sed repellit eam. Repellere autem injuriam non est injuria. De jure naturali est vim vi repellere. Injurians autem ex concupiscentia per se et primus infert injuriam. Quod quidem igitur ea incontinentia quæ est circa concupiscentiam, turpior sit quam incontinentia iræ, et quoniam continentia simpliciter et incontinentia ei opposita est circa concupiscentias et delectationes corporales circa quas est temperatus et intemperatus, manifestum ex dictis.

CAPUT X.

De comparatione incontinentiæ simpliciter ad incontinentiam bestialitatis.

Harum autem delectationum et concu-
23. piscentiarum circa quas est tactus, differentiæ assumendæ sunt et considerandæ. Hæ enim multorum sunt modorum. Quemadmodum igitur dictum est in præhabitis ubi principia continentiæ et

...luptatum ... c ... sumendæ.

incontinentiæ investigavimus, quædam concupiscentiarum talium naturales sunt et communes omnibus et genere et magnitudine : omnis enim desiderat cibum et tantum cibum : sicut enim in secundo hujus scientiæ libro determinatum est, natura non desiderat quale, sed quantum. Quædam autem sunt talium delectationes bestiales, et illarum quædam sunt passiones et ægritudines : quædam autem naturales ex perniciosa natura, etiam quædam consuetudinales. Circa primas autem harum delectationem quæ naturales sunt et genere et magnitudine, est temperantia et intemperantia, et non circa alias. Propter quod neque bestias temperatas neque intemperatas dicimus, nisi secundum metaphoram loquamur, sicut dicimus turturem castum, et asinum luxuriosum, vel si aliquid aliud est in quo differt aliquod vel ab aliquo secundum totum genus suum, dicitur verecundum, quia in coitu absconditur et pauci viderunt actum coeuntem : hæc enim in quibus sic differunt animalia, metaphorice dicuntur aliqua contumelia, sicut suem obscœnum dicimus, et aliquando *sinamoriam* quæ est nocivitas dentium vel ungularum, sicut dicimus aves rapaces iracundas esse, et ideo solas volare. Et aliquando est omnium voracitas, sicut dicimus canes voraces esse. Hæc enim omnia metaphorice dicimus non proprie de brutis, eo quod nec electionem nec ratiocinationem habent. Brutum enim discessit per naturam et distat a natura rationali : eo quod non habet eam ut partem sui, quemadmodum insanientes homines a rationis actu per amentiam discesserunt : et ideo nec vitiorum nec virtutum capacia sunt : et si denominantur ab eis, non est nisi metaphorica denominatione.

Si ergo comparetur incontinentia simpliciter, minus habet de malitia. Bestiali- 24
tas autem plus crudelitatis et terribilitatis. Malitia enim in eo in quo est, adimit homi-
num. In bestialitate autem homo non [illegible]

adimitur rationis : quia bestialis non destitit a bono rationis, ut prædictum est. Optimum igitur rationis quod est ordinativum morum, non est corruptum in bestia, quemadmodum corruptum est in homine malo qui incontinens est, et qui rationem egrediens de mente prosequitur passionem : sed in bestia vel in bestiali corruptum est bonum rationis, quod vel non habet ut bestia, vel non sic habet prout est ordinans mores sicut in bestiali. Non autem adimitur bonum rationis in eo in quo non est : et sic bestialitas minus malitia est, quam incontinentia simpliciter dicta. Tamen in omnibus istis comparationibus non est comparatio simpliciter, sed secundum quid : quando enim unum comparatur ad alterum secundum diversas rationes, utrumque potest excellere et in bono et in malo. Talis igitur est comparatio et similitudo, quemadmodum si inanimatum turpe vel inhonestum comparetur ad animatum turpe et inhonestum, et quæratur utrum pejus sit? In tali comparatione si innocentia intendatur, semper innocentior est pravitas ejus quod non habet principium mores ordinans quod intellectus est practicus : talis enim ordinans communis principium intellectus practicus est. Simile igitur est ac si comparetur injustitia quæ turpe est, ad hominem injustum qui turpis et animatus est. Si enim attendatur turpitudinis causa et forma, pro certo homo injustus qui animatus est, turpis est propter injustitiam quæ turpe inanimatum est. Et si propter quod unumquodque est et illud magis, constat quod injustitia in homine injusto turpior est. Et si attendatur nocivitas et crudelitas in virtute, constat quod homo animatus multum et multis et in multis nocere potest per injuriam, quorum nihil potest facere res inanimata quantumcumque turpis sit. Et sic utrumque comparatum pejus est reliquo. Homo enim malus per machinationem rationis decies millies plura mala potest facere quam bestia quæ propter defectum rationis mala machinari non potest.

CAPUT XI.

De comparatione continentiæ cum suis oppositis ad temperantiam et intemperantiam.

Circa eas autem delectationes et tristi- 25.
tias, et circa concupiscentias et fugas quæ sunt per tactum et gustum, circa quas et temperantia et intemperantia determinata est prius, valde multi modi sunt, secundum quod virtus determinari habet secundum esse quod habet in nobis et non secundum substantiam virtutis. Contingit enim aliquem sic se habere omni enervatione animi, quod vincitur etiam a talibus delectationibus, quibus multitudo hominum communis melior est, ita quod vincit eas. Contingit etiam aliquem sic se habere, quod vincit eas delectationes quibus multitudo hominum minor est, ita quod vincitur ab eis. Et horum duorum qui sic se habet circa delectationes, quod vincitur ab eis quas omnis multitudo hominum vincit, proprie est e vocatur *incontinens* : ille vero qui vincit eas concupiscentias, quibus multitudo hominum communis succumbit, proprie est et vocatur *continens*. Tristitia vero est ex absentia delectabilium et concupiscentia permanente : et ad illam etiam contingit se multis modis habere. Qui enim cedit et dejicitur tristitiis quæ sunt ex absentia cujuscumque delectabilis in gustu et tactu, quas multitudo hominum communis

Diffinition incontinentis et continentis, mollis et perseverantis

vincere consuevit, proprie est et vocatur *mollis*. Qui autem in tristitiis illis se tenet, quibus multitudo communis hominum cedere et succumbere consuevit, proprie est et vocatur *perseverans*. Perseverantia enim non in continuatione usque in finem, sed in potentia mentis se tenentis in vi passionum. Inter hos autem quatuor habitus qui omnes extremi sunt, scilicet continentis et incontinentis, et mollis et perseverantis, intermedii sunt plurimi habitus : quamvis omnes propter hoc quod omnes distant ab optimo, inclinent ad id quod in aliquo deterius est. Continentia enim non accipitur ut medium, quemadmodum cardinales virtutes et adjunctæ eis : et sic enim continentia virtus perfecta est, et incontinentia perfecta malitia, quod in antehabitis improbatum est. Sed continentia accipitur ut extremum potentiæ quod habet in continente, hoc est, quod omnes turpes delectationes vincat et a nulla superetur, et incontinens per oppositionem semper superetur et non vincat. Et cum aliam passionem agat tristitia quæ est ex absentia delectabilis, et aliud posse sit in non dejici vel dejici a tristitiis, quam in vincere vel vinci a delectationibus, oportet quod secundum hanc considerationem morum alii habitus sint disponentes ad tristitiam, et alii ad concupiscentiam delectabilium, et quod multi habitus sint intermedii, quibus homines diversimode disponuntur ad vincere vel non vincere delectationes, et ad tenere vel non tenere se in tristitiis.

26. Intemperans deterior est incontinente.

Secundum autem superius dicta delectationum quædam sunt necessariæ et communes, ut illæ quæ sunt vestimenti et potus et lectuli. Quædam autem non sunt necessariæ et communes, ut delectatio honoris, divitiarum, potentatus, et hujusmodi. Et illæ quæ necessariæ et communes sunt, usque ad quid mensuratæ necessariæ sunt. Natura enim non petit tantum quid, sed etiam quantum, ut in tertio hujus scientiæ libro determinatum est. Superabundantiæ autem horum sunt in quibus excellunt id quod necessarium : similiter autem et defectus in quibus a necessario deficiunt, nec necessariæ sunt nec communes nec etiam naturales. Similiter autem et secundum eamdem divisionem se habet circa concupiscentias quæ ex delectabilibus sunt, et circa tristitias quæ sunt ex absentia delectabilium. Dicimus igitur quod *intemperatus* est et vocatur, qui prosequitur superabundantias delectabilium vel delectationum, vel secundum superabundantias nihil quærens nisi superabundare in istis, et hoc facit propter electionem et propter ipsas delectationes et propter nihil aliud quod adveniat delectationibus, sed illectus ipsis delectationibus et concupiscentiis eligit sine dissensu rationis superabundare et superfluere in illis. Talem enim necesse est in concupiscentia nullam pœnitentiam habere : propter quod etiam insanabilis est : quia si pœnitentiam haberet, facilius saneretur, et non in toto corruptus esset. Qui vero deficit a concupiscentia omnium delectationum tactus et gustus, oppositus est intemperato et jam a nobis vocatus est *insensibilis*. Medius autem inter hos est vocatus *temperatus*.

Similiter autem qui taliter fugit corporales tristitias, et non fugit eas propter violentiam passionis, sed propter electionem qua eligit tales tristitias fugere, ille etiam est intemperatus. Et inter hos qui non eligunt nec ex electione peccant, unus est qui devincitur et deducitur delectationibus propter ipsas delectationes quibus illectus est, et quarum violentia trahitur. Et alter est qui ducitur et deducitur propter fugere tristitias quæ ab ipsa concupiscentia per absentiam delectabilium causantur. Propter quod isti duo differunt ab invicem : majus enim est posse non vinci delectabilibus quam tenere se in tristitia. Omnino 27. Intemperans est etiam molli deterior.

autem et universaliter loquendo inter hos videtur deterior esse intemperatus, qui non concupiscens vel quiete et remisse concupiscens, non victus vi passionis, sed illectus, operatur turpe, quam incontinens victus et vehementer concupiscens vincitur potius quam illiciatur. Sicut in simili videmus : si enim aliquis vehementer iratus percusserit, minus vituperabilis est quam si non iratus percusserit. Quid enim faceret si in passione existeret, qui prævenit passionem ? Et propter hoc intemperatus pejor est incontinente. Dictorum autem trium habituum, scilicet incontinentiæ, intemperantiæ, et mollitiei, magis mollitiei species est intemperantia, in eo scilicet quod nihil virtutis habet. Incontinens autem rationis bonum habet ad minus, quo etiam mollis in toto non caret.

28. **Continentia et perseverantia in quo differunt.**

Intemperatus autem opponitur temperato, et incontinens continenti, molli autem opponitur perseverativus. Differunt autem ab invicem perseverans et continens in hoc quod perseverare quidem est in eo quod est detinere et retinere se tantum in vi concupiscentiæ : continentia autem in eo est quod est superare et excludere et subpeditare passionem, quemadmodum differunt non vinci et vincere. Minoris enim potestatis est non vinci, quam vincere.

29. **Continentia eligibilior quam perseverantia.**

Propter quod et eligibilius aliquid est continentia quam perseverantia.

30. **Mollis est qui delectabilibus succumbit quibus plerique resistunt.**

Deficiens autem ad delectabilia et concupiscentias ad quæ multi secundum communem hominum facultatem, et contra omnia tendunt ad hoc quod non vincantur, et possunt ita quod superant, iste proprie mollis est et vocatur delicatus. Delicies enim mollities quædam est. Delicatus enim est qui a qualibet dejicitur tristitia, quæ est ex absentia delectabilium, sicut forte qui defluens in terra vestimentum post se trahit, ut non laboret in illa tristitia sive difficultate quæ est a vestium elevatione : talis enim imitatur laborantem ex infirmitate nervos dissolvente : est enim similis infirmo et misero et enervato : et tamen secundum veritatem miser non est, quia in corpore non infirmatur : sed existimatur miser esse propter enervationem mentis.

31. **Qui vehementibus voluptatibus aut doloribus vincitur non ideo mollis est.**

Similiter autem et se habet circa continentiam et habitus illi conjunctos. Non enim dicimus esse mollem qui a fortissimis vincitur delectationibus vel dejicitur tristitiis. Vinci enim vel dejici a talibus non admirabile, quia hoc multis et sæpe contingit. Sed potius si talis in fortibus passionibus et fortissimis delectationibus diu contratendens est, ex ratione contemptibilis est. Ex vi passionis enim rationem habet quare facilius indulgeatur peccatum. Quemadmodum est videre et de Philoctete de quo Tragicus Theodectes scribit, quod in manu a vipera percussus, primum dolorem diu sustinuit contratendens passioni : tamen victus ex desperatione clamavit rogans ut sibi manus præscinderetur.

Hujus etiam exemplum est quod accipitur ab Hygino in filia quæ vocabatur Alope filia Cercyonis, quæ dum corrupta esset per Mechercercion, diu doluit : tamen in tristitia decenter se tenuit. Tandem cum filia revelasset patri corruptorem post multas preces patris promittentis quod si filia revelaret sibi corruptorem, dolorem temperaret et filiæ peccatum indulgeret, revelato sibi corruptore victus a tristitia rogavit ut occideretur dicens, quod tantam tristitiam diutius non posset portare.

Hujus etiam exemplum est in his qui diu tentant retinere risum, et tandem victi gaudio, risum repente per cachinnum effundunt. Quale aliquod dicitur ac-

cidisse Xenophanti, qui conceptum gaudium de fama magisterii in rhetoricis diu decenter portavit, et tandem repente inepta lætitia effudit. Talis igitur non mollis est, sed potius si quis vincitur ab his tristitiis ad quas multi possunt abstinere et vincere, vel a delectationibus et non potest contratendere per vim rationis, et hoc non habet ex natura generis, vel ex ægritudine, ille mollis est. Genus autem id dicimus generationis principium, sicut quidam ex generationis principio habent quod mollis et enervati cordis sunt, ita quod nullius resistit delectabili, nec in aliqua tristitia tenere se potest. Hoc autem patiuntur quidam ex ægritudine, sicut est *polisitius*, et infirmitas quæ *satyria* vocatur, quæ in omnem fœminam movetur statim quod visa est. Tales enim hoc quod compatiuntur, non patiuntur ex enervatione cordis sive rationis, sed ex dissolutione naturæ complexionis. Talia patiuntur Scytharum reges, qui omnes molles sunt secundum totum genus suum ex ipso generationis principio : quia omnes in mollibus sunt nutriti : et tales se habent ad continentes, sicut fœmininum se habet masculinum. Fœmina enim ex complexione mollis est, masculus autem ex natura constans.

CAPUT XII.

De comparatione incontinentiæ ad intemperantiam in speciali.

32

Qui ad jocum est propensus, videtur esse intemperatus, est tamen mollis.

Videtur autem etiam lusivus intemperatus esse. *Lusivum* autem vocamus non quidem exercitativum liberalium, sicut sunt musica, et alia quædam exercitia, sed gaudentem jocis : talibus enim gaudens, ipso joco et ludo ad intemperantiam inclinatur : jocus enim delectabile facit alteri, et delectatio quæ est ad alterum, hilaritatem inducit in alterius placentiam, et superfluitas illius mollities quædam. Propter quod lusivus videtur quidem esse intemperatus, quamvis non vere sit intemperatus, sed mollis. Cujus probatio est, quod lusivus talis remissus est per hoc quod est quies et resolutio strenuitatis animi ab intentione studiositatis : gaudens autem remissione tali, non quidem propter ludum, sed propter fugam tristitiæ quæ est in intentione strenuitatis ad studium, appetitus quietis est : et qui superabundanter per ludum talem fugit tristia, proprie lusivus vocatur.

Incontinentiarum autem duæ sunt, 33.

Duæ sunt species incontinentiæ et mollitiei, temeritas, et infirmitas.

quarum una quidem vocatur irrefrænatio, alia vero debilitas : et hæ duæ species accipiuntur ex causis incontinentiarum quæ sunt in subjecto, hoc est, in incontinente. *Irrefrænatio* autem est quæ frænum rationis prævenit ne imponatur concupiscentiæ, quamvis non præveniat fræni ostensionem, sicut equus qui effrænus dicitur, non præcipitanter movetur antequam videt frænum, sed impositionem fræni prævenit et fugit. *Debilitas* autem est potius in fuga tristitiæ quam in appetitu delectationis. Propter quod debilitas mollities quædam est. Debilis enim est, nullam tristitiam sustinens quæ esse possit ex absentia delectabilis. Quod autem hæ duæ partes sint incontinentiæ, patet : in more quidam enim consilia bona concupiscentes, non immanent eisdem quæ ex consilio conceperunt, propter passionis violentiam quæ frænum rationis non accepit : et tales incontinentes sunt. Hoc autem potest contingi duobus modis, scilicet propter fugam tristitiæ, vel propter passionis motum : et tunc primi erunt debiles, secundi autem

irrefrænati. In opposito enim more, qui continentiæ est, quidam sunt qui a passione non deducuntur propter hoc quod ante bene consiliati sunt, et conceptu et ratione consilii tenent rationem. Sicut enim in passionibus corporis est, ita est in passionibus animæ. In passione enim corporis præveniens et corpus non prurit, et fortiter fricans latus prætitillans est: eo quod fricato latere pori aperiuntur, et egreditur spiritus, si postea tangatur in latere, non titillatur. Sic etiam in passionibus animæ hi qui præsentiunt, quoniam in passionibus futuri, et præsciunt hoc per rationem, quod vel ex inclinatione complexionis vel consuetudinis ad talia sunt victi, præsuscitant seipsos et armant contra vim passionis, et rationem quæ frænat concupiscentiam, evigilare faciunt, ut frænum ponant appetitui antequam nitatur, et concupiscentiæ non vincuntur a passione: quia ante concupiscentiæ motum frænaverunt appetitum. Si ergo passio disciplinabilis sit sicut infræne, sive sit tristis sicut indelectabile, non deducuntur propter frænum rationis retinens. In opposito more duæ prædictæ erunt incontinentiæ.

34. Cholerici et melancholici sunt incontinentes.

Si autem ad complexionem respiciamus, maxime acutæ choleræ et melancholici homines secundum irrefrænatam incontinentiam sunt incontinentes. Cholerici enim propter velocitatem humoris et actuum, frænum rationis non exspectant in desideriis. Melancholici propter vehementiam passionis quæ causatur ex hoc quod forma delectabilis inspectu melancholico fortissime tenetur et injacet, ad quam de necessitate sequitur totius corporis motus: et concupiscentiæ non recipiunt fræni impositionem. Forma enim delectabilis inspectui fortiter injacens et attrahens concupiscentiam, nullo modo exspectat fræni impositionem. Tales igitur sunt incontinentes: in ipsis enim est ratio frænum, omnis cujus impositionem exspectat concupiscentia.

Si autem comparare velimus has partes incontinentiæ ad intemperantiam et partes ejus, considerabimus quod intemperatus quidem, quemadmodum dictum est, non est pœnitivus in opere [1]: et hoc ideo est, quia immanet delectabili et eligit ex ratione: nemo enim tristatur immanens ei quod eligit, quinimo delectatur fruens eo quod eligit. Incontinens autem omnis secundum quamcumque incontinentiam, pœnitivus autem propter remorsum conscientiæ quæ se contratendit concupiscentiæ. Propter quod etiam id quod jam in disputatione dubitavimus, non sic se habet quemadmodum ut dictum est [2]. Diximus enim, quod intemperatus sanior est quam incontinens, ex hoc quod intemperatus et persuasus facit: et si persuasionem oppositam accipiat, revertitur ab eo quod facit. Incontinens autem persuadens habet intus incontinentiam, et hoc efficacius est quam persuadens extra, et tamen non proficit. Quamvis enim hoc quoad hoc verum sit: quia scilicet continentia non prodest incontinenti: tamen attendendo dispositiones substantiales intemperati et incontinentis, sanatior est incontinens quam intemperatus: quia rationem quæ principale principium est operum et regens et frænans, jam sanam habet sanitatis quantum ad minorem propositionem quæ principium est operationis.

35. Intempe[...] tiis est de[...] [...]ior incon[...] te. Prima rati[...]

Adhuc autem intemperantia quæ simpliciter in animali est et ægritudo animæ, inter ægritudines assimilatur hydropisi et phthisi. Hydropisi quidem propter humoris oppressionem in concupiscentia: phthisi autem propter caloris incitationem. Incontinentia autem propter hoc quod ex oppilatione concupiscentiæ est quæ inebriat et ligat rationem, assimila-

Secunda ratio.

[1] Vide numerum 26 hujus septimi libri.

[2] Vide numerum 9 ejusdem libri septimi.

tur epilepsiæ. Hydropisis et phthisis continue affligentes infirmitates sunt. Epilepsia autem non continua : aliquando enim ex oppilatione cerebri cadit, et aliquando non cadit.

[illegible] ratio.

Et universaliter quidem loquendo, alterum genus est moris incontinentiæ, et malitiæ quæ dicitur intemperantia. Malitia enim intemperantiæ in consecutione delectabilis latebras quærit et latenter accedit : incontinentia autem tales latebras non quærit, sed in concupiscentia vincitur et deducitur in fructu delectabilis.

36.

[illegible]continentemtera[illegible] [illegible] it in[illegible] [illegible]entibus firmis.

Horum autem duorum incontinentium, scilicet irrefrænati et debilis, meliores sunt hi qui irrefrænati excedunt, quam debiles qui rationem quidem sunt habentes de non faciendo, sed rationi præsunt immanentes. Debiles enim in hoc sunt deteriores, quod vincuntur a minori passione qua multi non vincuntur. Magis enim passibilis est, qui a minori vincitur quam qui a majori. Et in hoc sunt iterum magis turpes, quia hoc quod faciunt, non faciunt impræconsiliati : quinimo multa consilia habent, in quorum nullo permanent propter debilitatem. Et quantum ad primum similes sunt his qui velociter inebriantur et pauco vino, minori scilicet quam multi inebriarentur : excessivi autem sive irrefrænati et magis passionibus agitantur : et quamvis consilium habeant in ratione in universali propositione quæ non est principium operis, tamen directionem consilii nec exspectant nec accipiunt fræni impositionem.

37.

[illegible]continentia non est simpliciter [illegible] sed [illegible] ex parte.

Ex omnibus autem quæ dicta sunt, manifestum est quod incontinentia simpliciter malitia non est. Est illa, dico, malitia quæ intemperantia vocatur, sed quoad aliquid forte aliquando dicitur intemperantia propter similitudinem : quia circa idem est, quamvis aliter et aliter : nam incontinens vel præter electionem rationis patitur : intemperatus autem patitur secundum electionem. Propter quod incontinentia et intemperantia non sunt idem secundum morem, si similes sunt secundum actiones : quia circa eadem delectabilia conversantur : et hoc est sicut dixit in simili Demodochus poeta convicians Milesiis, dicens quod « Milesii stulti quidem non sunt secundum rationem, sed similia stultis operantur. » Sic enim incontinentes injustitiam intemperantiæ non habent, sed tamen faciunt similia intemperatis quorum intemperantia est injusta. Et manifestum simpliciter est, quod hinc elicitur differentia inter intemperantiam et incontinentiam. Incontinens enim qualitate incontinentem se disponente, talem habet qualitatem ex qua inclinatur ad sequendum corporales delectationes, quæ sunt præter nostram rationem et sunt superabundantiæ, non propter hoc quod persuasus sit a ratione, sed propter hoc quod vi passionis deducitur. Intemperatus autem persuasus est ad sequendum delectationes.

Et ex hoc sequitur ulteriori differentia, quod incontinens scilicet afcile transgredibilis sit, quia jam habet conscientiam in contrarium tendentem : et ideo credit persuadenti hoc quod jam habet in conscientia. Intemperatus autem non facile transgredibilis est : ex conscientia enim elicit passionem, nec facile recipit quod contra conscientiam persuadetur. Quemadmodum enim dicit Socrates, « habitus apparere facit finem in omni more. » Finis autem in *Ethicis* maxime principium est. Propter quod cum virtus et malitia habitus sint, principium sunt in omni more. Sed malitia quidem corruptivum est moris, eo quod malum finem apparere facit. Virtus autem salvativum principium est moris propter oppositum. In quibus autem actionibus humanis id cujus gratia omnia alia fiunt, quod est finis intentionis, præcipue principium moris 38.

Incontinenti facile [illegible] [illegible] potest, ne voluptates se[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]ato.

est, quemadmodum suppositiones præcipua principia sunt in mathematicis demonstrationibus. Quemadmodum in demonstrativis ratio syllogistica non docet principia nec probat nec inquirit, sed ponit : ita in *Ethicis* non quæritur vel consulitur de fine, sed ponitur. Virtus enim vel naturalis complexionis qualitas existens, vel per assuefactionem inducta causa est quod aliquis recte opinatur et bene circa hoc principium. Virtus enim quæ bona qualitas est, bonum facit apparere finem, et talis est temperatus. Malitia autem malum finem præstituit, qui moris corruptivus est : et talis est intemperatus temperato contrarius. Sicut autem ante diximus, aliquis est excessivus termini rationis et præter rationes operans præter vim passionis, quæ passio superat ad hoc quod non ratione agat secundum rationem. Alius autem quidem in ratione non superat, passus ad hoc quod contra rectam rationem operetur, propter hoc quidem, quia tali qualitate dispositus est quod inclinatur ad hoc, præter hoc quod suasus sit ex ratione oportere sequi corporales delectationes. Et hic melior quidem est incontinens quam intemperatus. Incontinens enim non simpliciter secundum totum pravus est. Ratio enim discernens quæ principium moris est optimum, salvatur in ipso. Alius autem huic contrarius, continens scilicet immansivus est in ratione et non excedit eam propter vim passionis. Manifestum est igitur ex hoc quod continentia est studiosus habitus, quia manet in bono rationis : incontinentia autem est habitus pravus propter oppositum, quod videlicet excedit a bono rationis.

CAPUT XIII.

De continentia secundum proportionem passionis quæ in ipsa est ad rationem regentem, et de differentia ipsius ad habitus qui in hac parte sibi similes videntur.

Quærendum autem est, utrum conti- 39.
nens est qui qualicumque generaliter ra- Incontine per accide in quavis elecione, per se autem recta election persistit.
tioni et universaliter qualicumque immanet electioni, vel ille solum continens sit, qui recte et bene sive studiosæ immanet rationi et electioni ? Et similiter quærit de incontinuitate, utrum ille scilicet incontinens sit, qui generaliter qualicumque electioni non immanet, et universaliter egreditur de qualicumque ratione : vel ille solum sit incontinens, qui non immanet veræ rationi et rectæ, immanet autem falsæ rationi et electioni, nec ratione, quemadmodum in disputationibus a principio tractatus dubitatum est [1] ? Dicimus autem immanere rationi propter majorem syllogismi propositionem : immanere autem dicimus electioni propter minorem quæ principium est operationis. Hoc enim prius oportet determinari antequam sciri possit differentia continentis ad habitus qui in ratione sibi similes videntur.

Ad quæstionem autem hanc dicendum est, quod secundum accidens quidem continens vel incontinens est, qui quali-

[1] Vide adhuc num. 3 et 8 hujusce disputationis.

cumque generaliter non immanet vel immanet rationi vel electioni. Secundum seipsum autem sive per se ille solum continens vel incontinens est, qui veræ rationi et rectæ electioni vel immanet vel non immanet. Hoc autem ideo est, quia per se ratio non est nec electio, nisi sit de recto et bono. Quæcumque enim alia sunt quæ ratio discernit, vel per electionem eliguntur, non per se eliguntur : per accidens enim eliguntur. Si enim aliquis aliquid eligit per se vel prosequitur, per se quidem hoc eligit et propter se prosequitur : subjectum autem cui hoc accidit quod et prius ipso est, eligit secundum accidens. Verbi gratia, amicus dulcis per se quidem eligit dulce : sed vinum cui accidit dulce, non eligit nisi per accidens : et ideo universaliter in omnibus eligit dulce, sed vinum non eligit universaliter, sed tantum ubi conjunctum est cum dulci. Similiter continens in recta ratione. In ratione autem non recta non stat nisi per accidens, in quantum scilicet credit esse rectam : propter quod cum persuadetur non esse rectam, statim dimittit eam : simpliciter enim dicimus in unoquoque quod secundum seipsum est et universaliter. Propter quod solvenda est quæstio inducta dicendo, quod uno modo continens est vel incontinens qui qualicumque opinioni vel immanet si continens est, vel a qualicumque opinione excidit si est incontinens : et ille continens est non simpliciter, sed quodammodo, secundum accidens scilicet et secundum similitudinem et analogiam. Simpliciter autem et per se vel universaliter continens vel incontinens est, qui veræ et rectæ electioni immanet vel non immanet. Illam enim ubicumque et semper tenet continens, et deserit incontinens. Hoc si determinato, facile est invenire differentiam continentiæ ad alios habitus sibi similes.

Sunt enim quidam qui in conceptis 40.
opinionibus fortiter manent : et tales sunt quos Græce vocant ἰσχυρογνώμονας ab ἰσχυρόν quod est *forte*, et γνώμη quod est *mens* : tales autem sunt valde et difficile persuasibiles, et non facile transuabiles a suis propositis. Diligunt enim opiniones suas et concepta, non habentes rationem dilectionis ex opinatis vel conceptis, sed quia sua sunt. Ita etiam ut si dicant diem esse noctem, nullam in oppositum accipiant persuasionem. Et illi quidem aliquid simile habent continenti, in hoc scilicet quod immanent opinioni, sicut etiam prodigus aliquid simile habet liberali, et audax aliquid simile habet confidenti sive forti. Et quamvis simile habeant aliquid, tamen alteri sunt et differentes secundum multa. Continentes enim propter detestationem passionis turpis quæ se rationi contratendit et propter detestationem concupiscentiæ stant et manent in conceptis opinionibus suis. Et ideo si contingat conceptum suum non rectum esse, facile persuasibiles. Ἰσχυρογνώμονες autem non propter detestationem opinionis hoc faciunt vel concupiscentiæ. Tales enim multas malas concupiscentias assumunt, et multi eorum ducuntur a dubitationibus pravis : sed defendunt suas opiniones et stant in eis, non alia ratione nisi quia suæ opiniones sunt : et propter hoc indefensas non relinquunt propter quod et propria quædam habent. Ut in pluribus enim ἰσχυρογνώμονες sunt etiam ἰδιογνώμονες ab ἴδιον quod est *proprium*, et γνώμη quod est *mens* : et illi sunt quos nos Latine dicimus *proprii sensus*, qui scilicet semper in propriis inventionibus stant et sunt indisciplinati, ab aliis disciplinæ eruditionem non accipientes, et agrestes sunt et discoli, moribus hominum non congruentes, sed singula semper prosequentes. Et tales ἰδιογνώμονες sua defendunt propter delectationem et tristitiam : et gaudent et delectantur quando sunt vincentes, ita quod ab aliis persuasionibus a suis conceptis non transuadentur : tristantur valde si ea quæ ipsorum infir-

Pertinaces et continentes conveniunt et differunt inter se.

ma inveniantur, et defendi non possunt. Venerantur enim sua ac si sint sententiæ per rationes rectas confirmatæ. Propter quod ἰσχυρογνώμονες quia a passionibus delectationis et tristitiæ ducuntur, quod propositum incontinentis est, magis assimilantur incontinenti quam continenti.

41. Non omnis qui propter voluptatem quippiam agit, incontinens est, sed qui agit ob turpem.

Adhuc autem sunt et alii quidem qui non manent conceptis his qui sibi videntur, qui tamen hoc non faciunt propter incontinentiam quæ semper a turpi passione ducitur : et ideo non dicuntur proprie incontinentes. Cujus exemplum est quod superius inductum est, quod Sophocles scribit de Neoptolemo et Philoctete. Neoptolemus enim non mansit in proposito quod suaserat Ulysses : et causa quare non mansit, fuit delectatio : sed hæc delectatio ei erat bona, sibi enim videbatur bonum et delectabile verum dicere : ab Ulysse autem persuasus fuit falsum dicere, et propter tristitiam mendacii recessit a proposito, in hoc similis continenti quod persuasibilis fuit a turpi recedere. Non enim omnis qui propter delectationem aliquid operatur, est intemperatus, sive pravus, sive incontinens : sed qui aliquid operatur propter turpem delectationem, vel intemperatus quidem si eligit : pravus vero si ex vitiante consuetudine vel perniciosa natura talibus delectatur : incontinens autem, quia rationi non obedit quæ concupiscentiæ contratendit.

CAPUT XIV.

De dissimilitudine continentiæ ad virtutem temperantiæ, et qualis virtus sit continentia.

Similitudinem autem habet continentia ad temperantiæ virtutem in hoc quod quodammodo medium est duarum malitiarum. Est enim aliquis talis, hoc est, tali qualitate et dispositione dispositus, quod minus quam oportet gaudet corporalibus delectationibus, quem in tertio hujus scientiæ libro *insensibilem* vocamus : et tali etiam rationi non immanet, quia recta ratio quantum oportet et ut oportet, gaudere præcipit corporalibus delectationibus. Incontinens autem gaudet plus quam oportet. Talis igitur, hujus scilicet qui insensibilis est et incontinens qui gaudet, medius est continens. Incontinens autem plus quam oportet gaudens, non immanet rationi propter majus aliquid quam oportet. Insensibilis quidem etiam non immanet rationi, sed propter minus aliquid quam oportet. Continens autem immanet rationi, quia bonum rationis et non propter alterum : et ideo non transmutat propositum propter alterum aliquid, nisi per accidens, scilicet si cognoverit oppositum malum esse. 42. Inter in sibilem e continen medius contine

Si autem continentia est studiosum aliquid et honestum, oportet de necessitate utrosque habitus quibus ipsa media 43. Habitus inter qu media e continen pravi su

est, pravos et inhonestos esse. Excellentia enim et defectus apud ethicum vituperabilia sunt. Pravos ergo hujusmodi habitus esse etiam per se apparet cuilibet. Tamen quia alter illorum habituum qui insensibilitas vocatur, in paucis est et raro invenitur, propter hoc videtur quod continentia non nisi unum habeat contrarium. Sicut unicum et solum contrarium videtur esse temperantiæ quod est intemperantia secundum abundantiam dicta : cum tamen duo habeat opposita, quorum alterum innominatum est propter dictam causam.

44. ...tinens et ...operans ...iles sunt. ...en diffe-runt.

Quia vero multa secundum similitudinem dicuntur et nominantur, continentia autem consecuta est similitudinem ad ea quæ temperati sunt, ideo aliquando temperantia vocatur *continentia*, et e converso. Uterque enim continens scilicet et temperatus ex habitu, et potestatem habet et facultatem qua potens est quasi facere vel admittere quod sit præter naturam communem propter corporales delectationes. Sed temperatus quidem in talibus non habet pravas concupiscentias, nec sentit eas : quas tamen habet et sentit continens. Adhuc autem temperatus talem habet dispositionem qualitatis ex habitu, quod non delectatur in aliqua concupiscentia præter rationem. Continens autem talibus delectatur, sed non deducitur. Similes ergo sunt incontinens et intemperatus : cum tamen alteri et differentes sint secundum habitus. Uterque enim intemperatus scilicet et incontinens prosequitur corporalia delectabilia. Sed intemperatus quidem prosequitur ista, existimans et eligens ea oportere prosequi, sicut Epicurus. Incontinens autem prosequitur ea vi passionis victus, non existimans ea eligi oportere.

45. ...emo simul ...rudens et ...ncontinens est.

Quod autem in præcedentibus dubitatum est, utrum scilicet contingat aliquem simul esse prudentem et incontinentem, jam ex præinductis solutum est. Non enim contingit unum et eumdem simul esse prudentem et incontinentem. Ostensum est enim quod quicumque perfecte prudens est, consequenter cum hoc studiosus est secundum morem. Si ergo simul aliquis esset prudens et incontinens, sequeretur quod aliquis incontinens studiosus esset secundum morem.

46. Nonnulli videntur prudentes et incontinentes, tamen non sunt.

Adhuc autem in antehabitis ostensum est, quod non dicitur prudens propter hoc solum quod est scire operabilia, sed cum hoc oportet quod sit practicus bonorum : incontinens autem non est practicus bonorum. Sed quia δεῖνος est qui scit invenire contendentia ad propositum finem : propositus autem finis aliquando bonus est, aliquando malus : nihil prohibet alicubi incontinentem δεῖνον esse : propter quod et videntur incontinentes aliquando prudentes esse, cum tamen ñon prudentes, sed incontinentes sint. Propter hoc quod dinotica quæ habitus δεῖνου est, differt a prudentia secundum modum differentiæ qui habitus est in antehabitis sermonibus in sexto hujus scientiæ libro. Patet igitur quod secundum communem rationem proprie est δεῖνον ad prudentem esse. Differunt tamen secundum electionem : prudens enim electionem liberam habet, quam liberam non habet incontinens. [illegible] etiam secundum quod δεῖνος, in electione non impeditur : eo quod non determinatur nisi sicut sciens et speculans operabilia. Incontinens autem electionem non habet. Non enim determinatur ut libere sciens et speculans operabilia, sed speculans sicut dormiens et vinolentus speculantur. Et incontinens quidem volens facit quod facit. Non enim potest dici involuntarius per ignorantiam : quia secundum quemdam modum est sciens et id quod facit et cujus gratia facit, quamvis sit sciens sicut dormiens et ebrius.

47. Incontinens non omnino malus est.

Adhuc autem ex præostensis patet quod incontinens non simpliciter malus est. Electio enim ejus *epicheiosa* est sive superbona, et similiter ista. Propter quod semimalus et non in toto injustus sive malus est. Rationem enim sanam habet : propter quod insidiator non est, insidiæ enim ex machinatione sunt rationis. Cum autem duo sint incontinentium genera, irrefrænatus scilicet et debilis : debilis quidem non est immansivus in conceptis quæ ex consilio concepit propter debilitatem resistendi in parvis passionibus, quamvis bene consiliatus sit. Irrefrænatus autem melancholicus vel cholericus, in universali sive totaliter non est consiliativus : quia antequam de concepto consiliari possit, prævenitur a passione. Quamvis enim videat consilium in universali et in principiis consilii : tamen quia consiliari est quærere in partibus et disponere et ordinare, hoc non exspectat irrefrænatus. Universaliter autem incontinens et præcipue debilis assimilatur civitati, cui optima calculatio fit de omnibus necessariis, et leges habet studiosas optima calculatione inventas, sed non utitur aliqua illarum ad opus. Quemadmodum Anaxandrides poeta suæ civitati conviciatus est, dicens : « Civitas volebat calculatione leges poni, cui tamen nihil curæ est de legibus observandis [1]. » Malus autem qui intemperatus est, eo quod intemperantia simpliciter malitia est, assimilatur civitati quæ ad opus utitur legibus, sed malis legibus utitur et iniquis. Intemperatus enim ex ratione calculatur et eligit quæ mala sunt.

48. Continentia et incontinentia est circa id quod multitudinis superat habitum.

Amplius autem omnis incontinentia et continentia, in hoc continentia et incontinentia vocatur, quod superexcellit habitum multorum, hoc est, habitum quo communis hominum multitudo ad delectabilia ducitur : et hoc est in hoc, quod continens immanet in mente magis quam multi maneant : incontinens autem minus immanet mente et minori potentia, quam plurimi possint a mente deduci.

Duarum autem incontinentiarum ea qua melancholici et cholerici incontinenter agunt, sanabilior est quam ea quæ est debilium, qui multa quidem ante consiliantur, non tamen immanent. Tales enim non ex impotentia succumbunt, sed ex hoc quod ratione non præveniunt passionem : propter quod si præsuscitent rationem et prætitillant se, procul dubio sanabuntur. Hoc autem non prodest debilibus, qui postquam præconsiliati sunt et præsuscitaverunt rationem, adhuc post propter debilitatem cordis passionibus succumbunt. Similiter cum quidam per consuetudinem incontinentes sint, quidam autem per perniciosam naturam, sanabiliores sunt incontinentes per consuetudinem quam illi per naturam. Quod ex hoc probatur, quia facilius est consuetudinem mutare quam naturam. Quod consuetudinem difficile est mutare, propter hoc est, quia consuetudinibus habitus naturæ assimilatur. Quemadmodum dicit Poeta Evenius, quod diuturna meditatio quæ per consuetudinem in habitum versa est, amicabiliter immanet [2]. 49. Incontinentia melancholici et cholerici sanabilior quam infirmi.

Adhuc autem de hoc alia ratio est, quia finis consuetus terminatur ad habitum similem naturæ. In modum enim naturæ movet consuebilis habitus, ut dicit Tullius. Hujus autem exemplum est in calore ethici, qui quamdiu naturali humido dissimilis est, sentitur per afflictionem : quando autem tandem assimilatus est, non sentitur, eo quod in naturam conversus est. Sic igitur dictum est quid est continentia et quid incontinentia, et quid est perseverantia et quid mollities, et qualiter hi habitus se habent ad invi-

[1] Urbs consultabat, leges quæ negligit almas.

[2] Mos vetus atque frequens meditatio durat amice.

cem. Ex omnibus autem quæ inducta sunt, facile est videre quod continentia intellectualis virtus est, et est in ratione ordinante concupiscibilem et irascibilem, secundum quod in ratione (ut dicit Plato) est dominativum justum et paternum. Patet etiam quod continentia generaliter dicta, generalis et non specialis virtus est. Continentia autem quæ secundum se continentia est, specialis est. Hæc igitur dicta de *continentia* sufficiant.

TRACTATUS II

DE DELECTATIONE.

CAPUT I.

De introductione istius tractatus : et qualiter delectatio et tristitia speculentur ab ethico ?

50. *Ad ethicum pertinet de voluptate et dolore determinare. Prima ratio.*

Quia autem multa de delectatione dicta sunt, et quia continens specialiter circa delectationes est continens, ideo debet determinari de *delectatione*. Si enim a delectationibus continet continens, oportet scire a quibus contineat : aliter enim erit casualis continentia. Non ergo perfecte scitur de continentia, nisi tractetur etiam de delectatione. De delectatione igitur et tristitia opposita illius philosophi est tractare, qui philosophatur politicam scientiam. Politica enim scientia sive politicum bonum finis est architectonis, ad quam architectones respicientes dicunt unumquodque politicorum bonum vel malum esse. Politicum enim bonum felicissima operatio est reipublicæ : quod quidem in uno est, scilicet politico secundum operationem : plurimis autem conscitur et conficitur virtutibus et potentiis ad ipsum secundum aliquem modum ordinatis, sicut in primo hujus scientiæ libro tradidimus. Unumquodque autem eorum quæ sic ordinantur ad ipsum, boni habet rationem per respectum ordinis quem habet ad ipsum.

Adhuc autem intendere de delectatione est de numero eorum quæ necessaria sunt ad politicam philosophiam : et hoc est ideo, quia moralem virtutem diximus esse circa delectationes et tristitias. Continentiam autem nullus dubitat esse moralem virtutem : quamvis enim intellectualis sit secundum subjectum in quo est, tamen passio quæ est in ipsa, circa mores est. *Secunda ratio.*

Adhuc autem plures antiquorum philosophorum felicitatem dicunt esse cum delectatione. Propter quod beatum nominant felicem, quem Græci μακάριον no- *Tertia ratio.*

minant. Proprium autem ejus dicunt esse μακάριον ἀπολαύοντα χαίρειν quod Latine sonat *gaudere* vel *delectari in tota vita*. In primo enim hujus scientiæ libro jam determinatum est, quod præ amicis infortuniis incidens non felicitatur : eo quod non secundum totum vitæ in gaudio fuit. Mens enim tristis feliciter agere non potuit. Cum igitur gaudium et delectatio simul sint, oportet quod qui determinat de continentia, determinet de delectatione circa quam est continentia. Quamvis enim etiam virtus moralis circa delectationes sit, tamen non ita substantialiter cohæret delectatio virtuti morali sicut continentiæ. Continens enim secundum alteram partem sui quæ in affectu est, totus est in delectatione.

CAPUT II.

De positionibus Antiquorum et improbationibus eorum circa delectationem.

rima opinio. Videbatur autem quibusdam Antiquorum, quod nulla delectatio sit bonum, scilicet quod delectatio neque secundum seipsam neque secundum accidens sit bonum aliquod. Bonum enim, ut in antehabitis determinatum est, secundum analogiam dividitur in delectabile et honestum et utile. Et bonum substantialiter et per se non est nisi honestum. Delectabile non dicitur bonum, nisi quia modus quidam honesti est : delectat enim honestum in quantum conveniens est naturæ rationali. Et utile non dicitur esse, nisi in quantum referibile est ad obtinendum honestum. Bonum igitur simpliciter et secundum seipsum honestum est, et maxime illud quod honestissimum est, quod est bonum felicitatis. Hoc autem bonum delectatio non est, sive secundum seipsam sive secundum accidens accipiatur. Si enim idem esset cum illo, oporteret quod eadem esset intentio boni et delectationis : quod esse non potest propter hoc, quia jam diximus quod delectatio modus boni sit, et non ipsum per se bonum. Hac igitur ratione isti dixerunt nullam delectationem esse id quod vere et substantialiter bonum est.

Secunda opinio. Quidam autem alii dixerunt quasdam delectationes esse bonas, quamvis delectationes communis multitudinis hominum fiunt pravæ. Delectationes enim theorematum, sicut ea quæ est ex eo quod diameter est asimeter costæ, bonæ fiunt : sed hæ multis non sunt. Multitudo enim non ducitur nisi sensibili delectatione, cujus major pars prava est et turpis.

Tertia opinio. Fuerunt autem et tertii qui dixerunt quod omnes delectationes bonum sunt : sed hoc dato, non sequitur quod aliqua sit optimum et finale bonum, eo quod delectatio modus quidam alterationis est : in finali autem bono motus esse non potest : eo quod id quod movetur, in fine motus non est in motu, sed in motum esse, sicut in *Physicis* determinatum est. Hæc igitur sunt quæ ab Antiquis dicta sunt de delectatione.

Rationes primæ opinionis. Prima ratio. Qui autem dicunt delectationem totaliter sive universaliter esse non bonum, pluribus rationibus nituntur hoc astruere : quarum prima est, quia dicunt quod omnis delectatio sensibilis generatio qualitatis est in naturam ejus qui delectatur. Multi enim Antiquorum, quorum princeps fuit Philoxenus, in tantum honorabant delectationem, quod dicebant eam esse finalissimum bonum et principaliter bonum, quod omnia appetunt : et hoc felicitatis bonum esse diximus in primo libro : hoc enim bonum est, quod quælibet politica appetunt secundum

suum modum. Et his isti contrarii sunt, quia nullam delectationem dicunt esse id quod principaliter est bonum. Et pro ratione inducunt, quod delectatio sensibilis generatio est in naturam, generationem vocantes fluxum delectabilis in naturam ejus qui delectatur, ita quod delectatio sit delectabile fluens et se naturæ influens. Nulla autem generatio cognata est finibus. Verbi gratia, ædificatio quæ generatio domus est, non est domus : quia domus facta ædificatio est in ædificatum esse, et non in ædificari. Sicut quilibet motus in fine suo est in motum esse et non in moveri. Perceptio enim sensibilis non est nisi quamdiu sensibile est dissimile, eo quod non est passio nisi a dissimili. Quod enim ultime assimilatum est, passionem non infert, quia in naturam conversum est : et quod dissimile est, propter hoc passionem facit et motum : quia adhuc natura substrata in potentia est, et continue a potentia exit in actum. Cum igitur motus sit exitus potentiæ in actum in tempore continuo, non subito, patet quod delectatio quæ sensu perceptio est convenientis et passio ejus quod delectatur, generatio est et alteratio est et motus. Nihil autem talium finis est. Ergo nulla delectatio finis est. Omne autem quod per se bonum est, finis est. Nulla igitur delectatio est id quod per se bonum est.

Secunda ratio. Adhuc nullum eorum quæ fugit temperatus, universaliter et totaliter bonum est. Delectiones autem fugit temperatus, ut in primo hujus libri probatum est. Delectatio igitur nec universaliter nec totaliter bonum est.

Tertia ratio. Adhuc prudens quædam prosequitur, et a quibusdam abstinet. Totaliter autem delectabile et totaliter non triste, sive (ut ita liceat dici) *intriste* quod nullam infert tristitiam, non prosequitur prudens. Quidquid autem prudens prosequitur ut finem per se et totaliter, bonum est. Delectabile autem non triste non totaliter prosequitur prudens. Delectabile igitur non triste non totaliter bonum est.

Quarta ratio. Adhuc quidquid est impedimentum ad id quod est prudentem esse vel fieri, non totaliter est id quod bonum est. Delectationes impedimentum sunt ad id quod est prudentem esse vel fieri. Delectationes igitur non sunt totaliter id quod bonum est. Hujus autem probatio est, quia quanto magis aliquis gaudet delectatione, tanto magis impeditur a prudentem esse. Quod apparet in his qui in venereis delectantur. Constat enim nullum aliquid posse intelligere delectatione venereorum. Transponit enim mentem, et extasim facit animæ venereorum amor. Transposita autem mens intelligibilibus non studet, eo quod mens occupata circa unum, abstrahitur circa alterum.

Amor venereus impedit intellectus operationem.

Quinta ratio. Adhuc nulla ars delectationis operatrix vel optativa est. Omnis autem ars operatrix et operativa boni illius est quod simpliciter bonum est. Nulla ergo delectatio est id quod simpliciter bonum est. A principio enim hujus scientiæ determinatum est, quod omnis ars in civitate est. Et omne quod in civitate est bonum ultimum, optat et operatur ipsum secundum aliquem modum.

Sexta ratio. Adhuc quæcumque prosequuntur hi qui bonum intendere non possunt, non totaliter sunt id quod bonum est. Pueri autem et bestiæ quæ bonum intendere non possunt, prosequuntur delectationes. Delectationes igitur totaliter non sunt id quod bonum est.

Septima ratio. Adhuc autem quod non omnia quæ sunt delectationes, sunt studiosa, manifestum est : quia expresse apparet quod quædam sunt turpes et probrosæ et nocivæ. Ægritudinalia enim quædam ex perniciosa natura delectabilia sunt, quæ tamen nociva sunt.

Octava ratio. Adhuc quod non optimum sit delectatio, per hoc patet quod delectatio, sicut diximus, non est finis sive finalissimum bonum, sed potius motus in naturam ejus qui delectatur. Quæ igitur ab Antiquis dicta sunt circa delectationem, fere hæc sunt quæ inducta sunt.

CAPUT III.

De solutione rationum inductarum.

53. luctis rationibus non batur voluptatem n esse bonum, neque optimum aliquid.

Quod autem non sequatur propter rationes inductas delectationem non esse bonum neque optimum aliquid, manifestum erit etiam ex his quæ dicentur. Quod autem primum est, per hoc quod ostendemus, hoc est : quia sicut patet per ante dicta, bonum dupliciter dicitur. Dicitur enim aliquando bonum, quod simplipliciter, hoc est, universaliter quod omnibus qui sunt in specie una, bonum est, sicut cibus et potus et lectulus homini, orabum bovi, hyringus asino, et cætera hujusmodi. Aliud autem est bonum alicui et non omnibus in eadem specie existentibus propter perniciosam naturam vel acquisitum habitum aliquem quo disponitur ad appetitum talium. Et secundum hanc digestionem diversificantur naturæ, et habitus consequenter. Quia consistens natura et constituta et habitus salvans naturam appetunt bonum simpliciter. Deficiens autem et indigens ex perniciosa natura vel habitu acquisito singulariter disponitur ad appetitum boni cujusdam. Et cum omnis motio et omnis generatio sit actus vel operatio alicujus naturæ vel habitus, sequitur quod etiam generationes et motiones dupliciter sunt, et quod etiam illæ delectationes quæ pravæ videntur esse, dupliciter sunt, sicut et bonum dupliciter dicitur. Quædam enim simpliciter pravæ sunt, hoc est, universaliter : alicui autem non sunt pravæ. Verbi gratia, comedere supra modum et ultra quam satis est repleri, simpliciter et universaliter pravum est : esurienti tamen et multum exinanito rursus non pravum, sed eligibile. Quædam etiam nec alicui sunt eligibiles semper, sed aliquando et secundum paucum tempus eliguntur et appetuntur, sicut ea quam diximus quæ est supersaturari : hæc enim non eliguntur nisi tempore magnæ famis. Quædam etiam nequaquam sunt delectationes, quamvis alicui et secundum paucum tempus delectabilia videantur, sicut illa quæ sunt cum magna tristitia, et sine tristitia fieri non possunt. Sicut Ajaci et Didoni delectabile videbatur interficere seipsos. Et tales sunt aliquando quæ fiunt medicinæ gratia, sicut delectationes laborantium, ut patet in eo qui multum prurit, et plenus acutis humoribus, sicut illi qui laborat lepra leonina, delectabile est intrare in ebullitionem calidissimam : est tamen hoc moris ejus sic.

Adhuc autem bonum dupliciter est secundum aliam divisionem. Dicitur enim bonum operatio, et dicitur bonum habitus. Operatio enim delectabilis est et sequitur habitum : quia qualis est habitus, talis est operatio : propter hoc etiam operationes quæ constituunt in naturalem habitum, secundum accidens delectabiles sunt. Operationes autem illæ quæ sunt in concupiscentiis carnalibus, sunt deficientis sive et indigentis naturæ et habitus. Et ideo secundum diversitatem naturæ et habitus diversæ sunt delectationes. Et quamvis hæ delectationes sint per accidens, tamen nihil prohibet alias quasdam esse delectationes quæ sunt sine tristitia et sine concupiscentia indigentis naturæ. Verbi gratia, operationes speculationis theorematum quæ sunt natura non indigente : quinimo omnibus ad voluptatem et necessitatem existentibus, tales delectationes delectabiliores sunt. Quod autem talis sit diffinitio delectabilium, et dele- 54. Ad primam rationem.

ctationum, signum est quod non eodem delectabili gaudent omnes et semper. Natura enim indigens, repletione delectatur quadam et aliquando. Constituta autem natura et non indigens, gaudet simpliciter et semper delectabilibus. Illa autem quæ indigens est repletione, gaudet his ad quæ disponitur secundum naturam vel habitum, quæ aliquando sunt contraria, sicut diximus : tales enim aliquando gaudent et acutis et amaris, ut comestione carbonum vel limi combusti vel luti, quorum nihil simpliciter delectabile est. Nihil enim talium secundum naturam constitutam delectabile est. Et ideo motiones talium in naturam non sunt delectationes simpliciter. Quia sicut se habent delectabilia ad invicem, ita se habent et delectationes. Patet igitur quod quamvis aliqua delectatio sit motio et generatio, non tamen omnis. Non ergo sequitur quod nulla delectatio sit finale bonum, propter hoc quod quædam delectatio motio et generatio est.

Adhuc autem non sequitur hoc quod quidam alii dixerunt, quod necesse sit quod aliud aliquid melius sit delectatione, propter hoc quod dicunt delectationem motionem et generationem esse. Dicunt enim quod finis motionis et generationis in quo generatio est in generatum esse, et motio in motum esse, melior est motione et generatione : eo quod finis perfectus est actus, motio autem et generatio actus imperfecti et imperfectorum indigentium. Hoc enim non sequitur. Jam enim patuit quod non omnes delectationes generationes sunt, vel cum generatione, sed quædam sunt operationes et ultimi fines : operatio enim habitus est. Neque omnes sunt factorum per motionem et generationem, sed sunt quædam utentium natura et habitu. Nulla enim natura et nullus habitus propria operatione destituitur. Quia omnis naturæ et omnis habitus usus et aliqua operatio est. Sicut videre usus et operatio est oculi, et lucere usus et operatio lucis est.

Similiter non est generaliter verum, quod finis alterum quid sit ab eo cujus finis est. In omnibus enim virtutibus nullus alius finis est nisi opus virtutis. Sed hoc est verum, quod eorum quæ ducentia sunt imperfectionem naturæ deficientis et indigentis, finis alterum est : quia illa sunt motiones et generationes. Propter quod non bene se habet diffinitio qua Antiqui diffiniunt delectationem dicentes, quod delectatio est sensibilis generatio sive fluxus delectabilis sensibilis in naturam. Sed melius dicendum erat, quod delectatio est operatio ejus habitus qui est secundum naturam. Habitus autem ille est qui est connaturalis et proprius. Dico autem *connaturalis*, quia conveniens est ad naturam constitutam. *Proprius* autem vocatur, eo quod convertibilis est et sequitur, omnibus etiam illa natura constitutis, et solis illis et semper convenit. Operatio enim talis habitus semper delectabilis est et delectatio est. Pro eo autem quod Antiqui dicebant delectationem esse sensibilem motionem, debebant dicere operationem non impeditam. Cum enim duo sint actus, scilicet primus, et actus secundus : actus secundus finalius bonum est quam primus. Est enim secundus sicut vigilia, primus autem sicut somnus, et secundus non est nisi primus exercitus, sicut sophistæ dicunt differre negationem exercitum a negatione concepta, et numerum exercitam a numero concepto. Hoc autem planum est in ense, cujus secundus actus est incidere, primus autem figura terminata per angulum acutum : et cum acuti sit penetrare, patet quod incidere nihil aliud est nisi exercitium acuti. Et sic est in omnibus habitibus si ad actus suos proprios referantur. Diffusio ergo actus primi in exercitium, propria operatio est uniuscujusque naturæ et actus, quod omni actui et habitui summum gaudium est, et in illo summe floret et tota dilatatur et diffunditur. Hæc ergo summa delectatio est. Delectatio ergo proprii et connaturalis habitus est. Si autem perfecti et constituti est in natura et habitu et non indigentis, sequitur

quod non impedita sit. Quod enim impeditur, ex permixtione contrarii impeditur, et hoc in motu et generatione, et est non perfectum et constitutum, sed indigens et perfectionem continue accipiens, et quantum ad hoc non potest esse finale bonum, nec operatio ejus simpliciter delectatio est, sed est delectatio quædam alicujus. Antiquis autem videbatur propter hoc generationem dici delectationem : quia dicebant quod delectatio principaliter bonum est omni naturæ, et constituens omnem naturam in esse, sicut generatio. Est enim ex conjunctione convenientis cum convenienti, quod omni naturæ bonum est et constitutum in esse. Antiqui enim opinabantur quod operatio sit et motio, cum tamen alterum quid sit : cum motio actus imperfectus sit imperfecti, operatio autem actus perfectus et perfecti.

Adhuc autem quod aliquis dicat delectationes universaliter esse pravas et pravum quid, propter hoc quod quædam eligibilia et perniciosæ naturæ appetibilia, delectabilia sunt, idem est dicere quod sana omnia sint prava, quia ad quædam prava sunt et nociva. Sunt enim nociva ad pecunias congregandas. Verbi gratia, sanitas enim non fit nisi pecuniis datis pro medico et medicinis. Si ergo sanitas induci debeat, pecuniam expendere necesse est. Sequitur igitur quod ambo dicta prava sint, scilicet et sanitas et expensa pecuniæ : et si non prava sint, hoc erit secundum hoc quod aliquid bonum inducunt : et hoc inconveniens est. Sanitas enim simpliciter bonum est et delectabile. Si enim propter hoc prava esset, quia ad quoddam prava est, sequeretur quod etiam speculari theoremata esset pravum : eo quod aliquantulum nocet ad sanitatem. Propter quod præcipitur febricitantibus quod non speculentur subtilia. In speculatione enim subtilium spiritus diriguntur ad cerebrum : propter quod corpus calefit, et augetur febris.

Similiter hoc quod dixerunt Antiqui, 55.
quod propter hoc mala est delectatio, Ad quartum.
quia impeditiva est prudentiæ, non habet rationem. Delectatio enim quæ est propria operatio uniuscujusque, nullius prudentiæ et nullius habitus est impeditiva, sed potius promotiva : sed delectatio aliena, hoc est, alieni habitus et alienæ naturæ. Quia in quantum illa aliena est, ad alienam trahit intentionem et appetitum, et ad alienum tracta, remittitur ad propria. Non enim potest esse intentio simul in duo opposita. Sed delectatio quæ est a speculari et addiscere, promovet ad speculari et discere. Quanto enim magis aliquis delectatur in speculatione, tanto libentius studet et discit ut speculari possit.

Ad hoc autem quod Antiqui dicunt de- 56.
lectationem esse malam, quia nullius ar- Ad quintum.
tis opus est, non sequitur. Rationabile enim est, quod delectatio non sit artis secundum quod delectatio motio est, ut Antiqui dicebant. Sic enim ars artificiatio est, hoc est, acceptio artis. Et hoc modo ars non est alicujus operationis, sed est illius potentiæ quæ vocatur habitus artis, et acceptio et constitutio jam illius habitus, operatio est propria connaturalis illi habitui. Nulla igitur ars operationis est, sed potentia habitualis. Cum ergo delectatio operatio sit, sequitur quod delectatio artis non est opus, sed habitus acquisiti per artem. Tamen dictum Antiquorum instantiam habet. Quia est ars pigmentaria et pulmentaria, et illa videtur esse delectationis. Pigmentaria enim ars est scientia conficiendi pigmenta ad delectationem. Ars igitur illa finem habet delectationes. Et sic aliqua ars delectationis esse videtur.

Quod aliqui dicunt delectationem ideo 57.
malam esse, quia temperatus fugit de- Ad secun- [illegible]
lectationes : et ideo iterum malam esse, et [illegible].
quia prudens non præcipit prosequi de-

lectationes, vel etiam tristitias : sed prosequitur intristem vitam, quæ media est inter delectationes et tristitias. Et quod dicunt, quod pueri et bestiæ prosequuntur delectationes, quæ bonum intendere non possunt, omnia uno et eodem modo solvuntur. Diximus enim, quod quædam simpliciter bonæ sunt delectationes, et quædam non simpliciter bonæ, sed cuidam et aliquando. Et tales quæ cuidam et aliquando sunt, pueri et bestiæ prosequuntur : et prudens in talibus eligit intristis esse. Tales autem diximus esse eas quæ sunt cum concupiscentia indigentis et cum tristitia delectabilis absentis, et sunt corporales corporis deficientis et indigentis. Tales enim sunt delectationes bestiarum et puerorum, et harum superabundantias fugiunt prudens et temperatus. Secundum illas enim superabundantias intemperatus est : propter quod temperatus qui opponitur intemperato, fugit eas. Sed ex hoc non sequitur quod omnes fugiat. Sunt enim quædam delectationes temperati, quas temperatus non fugit, nec prudens fugere præcipit. Temperatus enim delectatur in temperate facere et agere, et universaliter in eo quod est temperate vivere.

58. Adhuc autem per rationem probatur delectationem bonum esse. Confessum est enim ab Antiquis omnibus, quod tristitia malum est secundum se et universaliter, et quod est fugibile quoddam. Tristitiarum, ut dicunt aliqui, quædam est simpliciter malum : quædam autem in eo malum quod est impeditiva alicujus boni : et quocumque modo sit, semper fugienda est et malum est. Tristitia autem et delectatio immediate opposita sunt. Si ergo unum per essentiam est malum, sequitur reliquum per essentiam esse bonum. Dicunt autem tristitiam esse malum. Necessarium igitur est delectationem bonum quoddam esse. Hoc autem solvebat Speusippus dicens medium esse inter delectationem et tristitiam, quod vocabat *intriste* : significans hoc per infinitum nomen intriste, et hoc dicebat opponi et tristi et delectabili, sicut opponitur æquale majori et minori. Et hæc solutio non convenit, quia non potest dicere quod malum aliquod sit delectatio, sicut patet ex rationibus inductis.

Delectatio est quoddam bonum.

CAPUT IV.

De rationibus factis contra eos qui dicebant delectationem non esse optimam.

Nihil autem prohibet quin quædam delectatio optima sit, quamvis quædam pravæ sint delectationes. Non enim sequitur, si delectationes quædam pravæ sunt, quod delectatio quæ simpliciter est delectatio, non sit optimum. Sicut non sequitur, si quædam scientia prava est, quod propter hoc scientia secundum se prava sit. Scientia autem prava duobus modis est, scilicet corruptione principiorum, et corruptione scientis. Banausæ enim artes pravæ sunt corruptione principiorum, quia sine ratione perfecta principiorum traduntur : sicut enim augurativa, lusiva, tesserativa, quæ quasi nulla principia habent veritati subnixa. Pravitate autem scientis prava scientia dicitur, quando scientiæ aliqua pravitas est adjuncta in sciente, propter quam ad pravum inclinatur, sicut necromantia, furativa, et hujusmodi, quas in ante habitis κακοτεχνίας nominavimus. His enim existentibus pravis, nihil prohibet scientiam 59.

Licet q[uæ]dam vo[lup]tates pr[avæ] sint, ta[men] hoc non [pro]hibet q[uin] aliqua v[olu]ptas o[pti]mum

optimam esse, sicut probatum est de scientia intellectus primi in mathematica : hæc enim omnium scientiarum primum principium est. Nihil enim scibilium scitur, nisi lumine primi intellectus : quemadmodum nihil visibilium videtur, nisi sub actu luminis solis.

60. Delectatio est optimum. Non autem non tantum consequentia non valet, sed etiam probatur quod delectatio optimum sit. Dictum est enim in præcedentibus delectationes esse operationes non impeditas secundum uniuscujusque habitum. Sive ergo felicitas operatio sit omnium virtutum, sive sit operatio alicujus earum, ut prudentiæ, semper sequitur operationem quæ felicitas est, eligibilissimam esse, sicut in primo hujus scientiæ libro demonstratum est. Eligibilissima autem operatio eligibilissimi habitus, delectatio est. Operatio igitur felicitatis delectatio est. Aliqua igitur delectatio optimum est. In primo enim hujus scientiæ libro ostensum est quod felicitas optimum est. Quamvis ergo multæ delectationes sint simpliciter pravæ, nihil prohibet quamdam delectationem optimam esse. Propter hoc enim communis omnium opinio est, qua omnes existimant vitam felicem delectabilem esse, et implicant delectationem in felicitatis diffinitionem, et hoc rationabiliter faciunt. Nulla enim perfecta operatio quæ perfectus actus est, impedita est, sicut patet ex præhabitis. Perfecta enim operatio ex hoc perfecta est, quia perfecti est et constituti. Imperfecta autem ex hoc imperfecta est, quia imperfecti est. Imperfectum autem naturæ indigentis, sicut motus in mobili acceptus imperfectus actus est, quia imperfecti est. Motus autem prout est operatio moventis, ex hoc actus perfectus est, quia perfecti est. Felicitas autem est de numero perfectorum actuum et operationum. Oportet igitur per diffinitionem, quod ipsa delectatio sit, et quod delectatio essentialiter applicetur ei : propter quod quia ultimæ perfectionis est operatio felicis, indiget felix bonis quæ ad corpus ordinantur, sanitate scilicet, et pulchritudine, robore, nobilitate, et aliis quæcumque decorant beatitudinem. Et indiget his bonis quæ sunt exterius, ut divitiis, gloria, potentatu, amicis. Et indiget fortuna, ut naturalem potentiam habeat ad optimos successus. Hæc enim si defuerint, cum organice deserviant ad beatitudinem, erunt operationes felicis secundum aliquid impeditæ. Qui enim felicem dicunt esse eum qui rotatur infortuniis et semper premit et premitur, et magnis et præ amicis incidit infortuniis, sicut arcus qui in rota revolvitur, cum tamen bonus sit secundum virtutem illi vel volentes vel nolentes nihil dicunt. Volentes quidem, si intelligunt : nolentes autem, si non intelligunt, dicunt felicem qui impeditam habet operationem.

Propter hoc autem quod felix indiget fortuna, videtur quibusdam bona fortuna idem esse cum felicitate : cum tamen altera sit. Fortuna enim est qualitas accepta in nato implexione causarum a cœlo descendens secundum nativitatis periodum, qua quis naturalem accipit potentiam vel impotentiam ad futuros successus. Felicitas autem operatio est, sicut diximus. Et ideo eufortunium felicitas non est. Cujus signum est, quia etiam ipsum eufortunium si excellens sit, est impediens optimas operationes. Et propter hoc forte non est justum quod talis fortuna bona vocetur, quia impedit ad operationem felicitatis. Felicitatis enim operationem expeditam ad quemdam terminum utile est habere bonam fortunam, in tantum scilicet in quantum coadjuvat ad felicitatis operationem. Fortuna quid sit.

Adhuc autem propter hoc quod omnia prosequuntur delectationem, et bestiæ scilicet et homines, signum est quoddam, quod delectatio aliqualiter sit optimum quod omnia appetunt : et hoc quidem communis fama omnium est. Quod autem ab omnibus famatur, non in totum perditur, ita scilicet quod in totum falsifice-

tur [1]. Fama autem est omnium, quod omnium naturæ appetunt esse divinum, et propter illud agunt quidquid agunt, sicut in secundo de *Anima* dicit Aristoteles. Sed secundum quod in primo hujus scientiæ libro diximus, hoc divinum quidem in se sincerum est et divinitatis forma, in proximis imago est, in distantibus vero resonantia quædam est : et id quod est resonantia, appetibile non est nisi in quantum imitatur formam. Ratio igitur appetitus in omnibus prima formarum est. Divinum igitur bonum appetitur ab omnibus propter resplendentiam quæ in omnibus resplendet. Tamen quia delectatio est operatio proprii et connaturalis habitus : eo quod non est una natura omnium, neque uniformis habitus omnium, optimus enim habitus nec est nec videtur esse omnium : propter hoc contingit quod omnes unam et eamdem secundum subjectum prosequuntur delectationem, quamvis omnes delectationes prosequuntur secundum vestigium primi delectabilis, quod apparet in omnibus : forte enim aliquando contingit quod quidam prosequuntur delectationem, quam tamen non existimant esse prosequendam : et si quæreretur ab eis, dicerent utique non esse prosequendum talem delectationem, sed prosequuntur eamdem, vel propter indigentiam naturæ, vel ex habitu constitutæ naturæ per quam constituuntur ad talem delectationem. Omnia igitur appetunt summum bonum quod est delectatio, eo quod connaturaliter omnia in se habent quoddam divinum, sicut paulo ante dictum est. Et quamvis operatio non impedita sit delectatio secundum veritatem, tamen corporales delectationes quæ indigentis naturæ sunt, nominis assumpserunt hæreditatem : ita quod communiter delectationes vocantur, propter hoc quod homines pluries in ipsas inclinantur, et proter hoc quod omnes participant talibus delectationibus, ideo quia in natura complantatæ sunt, sicut in tertio hujus scientiæ libro determinatum est. Propter hoc ergo quod istæ solæ cognitæ sunt a communi vulgo, solæ existimantur esse delectationes.

Hoc autem etiam manifestum est alia ratione. Si enim detur quod delectatio non est bonum et optimum et operatio perfecta, sequitur quod felix non delectabiliter vivit. Si enim dicatur non bonum, sequitur quod felix qui optimus est, non indiget. Ad quid enim indigeret non bono ad optimas operationes ? Sequitur etiam quod felicem contingit tristem vitam agere. Si enim delectatio non est bonum, sequitur tristitiam non esse malam : sequitur etiam quod tristitia non sit bonum. Nec posset assignari causa quare felix fugeret id quod neque bonum neque malum est. Posset igitur felix tristem vitam agere, quod valde inconveniens est. Adhuc autem si operationes studiosi non sunt bonum et optimum ipsius, et in quo maxime delectatur studiosus, sequitur quod vita studiosi delectabilis non sit, quod valde est inconveniens. Ultima igitur et optima operatio delectatio est.

CAPUT V.

Quare tristitiæ corporales in eo semper sunt universaliter malæ, cum delectationes superabundantiarum corporalium rerum universaliter malæ sint.

De corporalibus autem delectationibus nunc intendendum est. De intellectuali- 61. De delectationibus corporis considerandum.

[1] Verum quod populi communi voce frequen-[tant,
Nulla quidem omnino fama perire potest.

bus enim in decimo hujus scientiæ libro pertractabimus. Cum ergo dicamus quod quædam delectationes sunt eligibiles valde, nec est in eis superabundantia, sicut bonæ delectationes quæ intellectuales sunt et virtutes, quarum quælibet in actibus suis delectatur. Dicimus autem, quod delectationes corporales circa quas est intemperatus, quæ sunt in superabundantiis corporalium delectationum universaliter malæ sunt.

Quæramus ergo, quare tristitiæ quæ sunt in absentia corporalium delectationum circa quas est intemperatus, etiam universaliter sint malæ? videtur enim debere esse oppositum. Malum enim bono contrarium est : propter quod si delectatio in superabundantiis est in genere mali, tristitia quæ est absentia earumdem delectationum deberet esse in genere bonorum. Hoc autem non videtur : quia unius et ejusdem moris est gaudere in superabundantiis delectationum, et tristari in absentia earumdem. Propter quod et si unum horum malum est, et reliquum malum. In moribus enim omnibus sic est, quod contraria maxime distantia in uno genere sunt mali, medium autem in genere boni.

62. Excessus corporeæ voluptatis malus est.

Ad hanc autem quæstionem solventes dicimus, quod delectationes quæ sunt in superabundantiis secundum se quidem non sunt bonæ : possunt tamen esse bonæ in quantum sunt necessariæ. Necessariæ autem sunt necessitate suppositionis quam *hypotesim* Græci vocant, hoc est, quod hoc supposito quod aliquis debeat mederi tristitiis, delectatio in superabundantia necessaria est. Hoc enim modo etiam est id quod non malum est secundum se, sicut est delectatio, bonum est ad aliquid : et sicut tunc delectatio in superabundantiis quæ secundum se non bonum est, bonum erit.

Alia responsio.

Ad hoc posset etiam dici, quod secundum se quidem non bonæ sunt tales delectationes, sed commensuratæ usque ad hoc bonæ sunt. *Usque ad hoc* autem dicimus, non propter hoc quod mensuratæ sint ad virtutem, sicut quidam dixerunt, quia in talibus delectationibus non est superabundantia : sed usque ad hoc dicimus commensuratas esse, quod sufficienter possunt mederi tristitiæ. Omnium enim habituum et motuum et operationum quantorumcumque superabundantia non est, eo quo melioris est et optimi, et quantumcumque superabundet, bonum est : horum etiam delectatio consequens vel concomitans, superabundantiam non habet quæ vituperabilis sit : sed quantumcumque quis delectetur in talibus, tanto melior est. In quibuscumque autem habitibus et operationibus superabundantia vituperabilis est, etiam in his delectatio concomitans et superabundans etiam vituperabilis est. Corporalium autem bonorum, sicut est cibus, potus, et venerea, superabundantia vituperabilis est : propter hoc quod intemperatus pravus est prosequendo tales superabundantias, qui non est pravus ex hoc quod prosequitur delectationes necessarias, quæ ad consistentiam et bonam habitudinem naturæ ordinantur. Si enim ex hoc aliquis pravus esset, omnes essent pravi. Omnes enim homines gaudent aliqualiter et pulmentis, et vino, et lectulo, et venereis quæ per honestas nuptias ordinata sunt. Sed intemperatus pravus est, quia talibus gaudet, non ut oportet, sed superabundanter.

Sed hoc modo non habet in tristitiis. Modum enim contrarium tenent tristitiæ in talibus. Non enim fugimus superabundantiam tristitiæ tantum, sed in toto et universaliter fugimus tristitiam et parvam et superabundantem. Superabundantiæ enim delectationis tristitia est contraria. Quod ex hoc patet, quia illis qui prosequuntur superabundantiam delectationis, inest superabundans tristitia ex absentia delectabilis : et propter superabundantem tristitiam prosequuntur

63. Intemperatus e diverso se habet in delectationibus et tristitiis.

superabundantem delectationem. Sicut multum esuriens et famelicus et superabundanter tristatus in fame, non appetit mensurate comedere, sed superflue ingurgitare, id est, tota die sumere cibum : et secundum hunc modum utrumque malum est et ejusdem moris in genere delectari in superabundantiis, et tristari in absentiis delectationum.

64. Insuper dicendum cur corporis voluptates expetibiliores videntur.

Et hæc quidem solutio dicit verum : sed causam falsi quod conclusum est, non demonstrat. Non enim dicit quare tristitia malum sit, nec dicit quare superabundantiæ delectationum quæruntur ut bonæ. Quia ergo non solum oportet verum dicere, sed et causam falsi demonstrare, eo quod confert ad fidem dictorum. Quando enim aliquid rationabile apparet, et ostenditur propter quod id quod non est verum, verum videtur, hoc facit quod magis credatur vero.

65. Ratio cur voluptates corporeæ expetibiliores videantur.

Solventes igitur ad dictam dubitationem in superabundantiis, dicimus quod dicendum est propter quid videntur corporales delectationes eligibiliores etiam in superabundantiis multis. Multitudo enim communis eligit in superabundantiis delectari. Dicimus igitur primum, quod eligitur in superabundantiis delectatio non propter se quidem, sed quia expellit superabundantem tristitiam. Et illi qui prosequuntur superabundantem, vel etiam universaliter corporalem delectationem, sive sit superabundans, sive non prosequuntur eam non propter delectationem secundum se : sed quia medicina est superabundantis tristitiæ, et universaliter, sive superabundans sit tristitia, sive non. Sed quia vehementes delectationes et superabundantes, eo quod sine contrario sunt quod est tristitia, efficaciores sunt medicinæ quam mensuratæ, ideo communitas hominum magis prosequitur superabundantes delectationes quam commensuratas et communes. Sicut in medicinis corporalibus efficacior est quæ in toto contrariatur morbo, quam illa quæ est secundum partem.

Sed cur voluptates corporeæ non videntur bonæ ob duas rationes. Prima ratio.

Talis autem delectatio non videtur esse studiosa, nec est, propter duo quæ jam in antehabitis dicta sunt. Dictum enim est, quod quædam illarum quæ sunt constitutæ naturæ, pravæ naturæ sunt operationes, quæ vel ex necessitate pravæ sunt, hoc est, ex complexione perniciosa, quemadmodum illæ quas bestiales ante diximus : vel sunt pravæ naturæ quæ per consuetudinem prava facta est, quemadmodum illæ quæ sunt pravorum hominum ex consuetudine pravitatem sibi inolitam habentium. Tales enim delectationes medicinæ sunt tristitiæ, eo quod sunt indigentis et desiderantis : et in talibus melius est esse quam fieri. Esse enim est secundum habitum perfectum et actum, fieri vero secundum transmutationem et potentiam.

Secunda ratio.

Quædam autem harum delectationum non sunt operationes habitus vel naturæ constituta, sed accidunt perfectis, hoc est, his qui perfectionem accipiunt indigentis ut repleantur : et illæ etiam ut medicinæ quæruntur, quamvis sint transmutationes et generationes, quemadmodum in antehabitis determinatum.

66. Voluptates corporeæ sunt bonæ per accidens. Prima ratio.

Ex omnibus autem his patet, quod delectationes corporales non secundum quod sunt delectationes corporales, sed secundum accidens studiosæ sunt. Sunt enim studiosæ secundum quod commensuratæ sunt ad virtutis medium.

Secunda ratio.

Adhuc autem dicimus, quod superabundantes delectationes a communi hominum multitudine prosecutæ sunt : propter hoc quod vehementes sunt, et communis multitudo in aliis gaudere non potest : quia delectationes veras non percipit. Tales ergos sibiipsis sitim quamdam semper præparant per hoc quod tristantur delectationis talis absentia, et per rememorationem delectationis præteritæ :

et ideo corporaliter delectari semper desiderant. Sicut et poeta dicit,

> Tantalus a labris fugientia pocula captat,
> Quo plus sunt potæ, plus sitiuntur aquæ.

Quandoquidem igitur prosequuntur innocivas delectationes, hoc est, commensuratas virtuti quæ nihil nocent, quia virtutem non adimunt : talis persecutio non est increpabilis sive vituperabilis. Quando autem prosequuntur superabundantes, quæ nocivæ sunt ad virtutem, hoc et pravum est et increpabile.

ia ratio. Has tamen prosequitur multitudo communis, quia in facultate sua non habet alia quibus gaudeat. Multis enim sive multitudini communi triste est esse in neutro, scilicet quod nec superabundanter delectentur, scilicet nec superabundanter tristentur : et hoc contingit propter naturam humanam multis defectibus et malitiis subjectam. Animal enim etiam in animalibus operationibus semper laborat et lassatur et destituitur, quemadmodum testantur naturales sermones dicentes, videre et audire et universaliter sensibus uti triste quoddam est et laboriosum : quamvis minus difficile videatur, ut quidam dicunt, propter assuetudinem. Quod enim laboriosa talia sint, ex hoc patet, quia in usu sensuum consumitur et languescit spiritus et organum, ita quod quietem interponere desiderat per somnum. Similiter omnis homo in juventute et senectute multis laborat defectibus, et continue desiderat medicinam. In juventute quidem enim supplementa desiderat et superabundantias propter naturæ augmentationem quæ calida est et humida, abundanter desiderans quæ restituant deperditum, et foveant naturam, et ad quantitatem debiti augmenti deducant. Disponitur enim juvenis quemadmodum vinolentus, qui et calido fervet et madet humido, et continua ad libidinem sentit incitamenta : hoc enim modo juventus quiddam delectabile est sive delectativum incitativum ad delectationum superabundantias. In senectute autem qua frigida et sicca est ad modum melancholiæ secundum naturam destitutam et decidentem, quæ (sicut dicit Aristoteles) est sicut ruinosa ædificiorum, semper indiget medicina supplente defectum : et hoc ideo est, quia tales corpus habent semper morsum et compunctum defectibus : et quod continue consumitur propter complexionem decidentem et ruinosam : et ideo in continuo appetitu sunt supplementi, et vehementer desiderant restituentia.

Nec hoc dicimus tantum de melancholicis melancholia innaturali quæ combusta cholera est et nigra, sed de melancholicis generaliter. Quamvis enim melancholici de melancholia accidentali ex acumine humoris morsa habeant corpora, tamen dicit Aristoteles in *Problematibus*, quod omnes hi qui fuerunt heroicarum virtutum, Hector, et Priamus, et alii, in hac melancholia laborabant : eo quod hæc melancholia rubei vini quod vaporosum est, habet similitudinem : et quia gravitatem habet, constantiam facit : quia vero vaporosa, virtutem erigit ad operationem. Melancholia enim naturalis, ut dicit Galenus, frigida est et sicca. Per frigiditatem ascidens motum et evaporationem, per siccitatem autem gravitate propria decidit : propter quod stomachus melancholicorum et senum superius vacuus est, omni evaporatione destitutus, et semper suam sentiens inanitionem ex nutrimenti defectu : propter quod continue cibum desiderant, et in fine et in principio comestionis æqualiter delectantur. Cujus signum est, quod tales multum et continue comedunt, multi stercoris sunt, et parvi nutrimenti. Appetunt continue et supplens defectum et expellens tristitiam quæ est ex defectu. Delectatio autem si fortis sit, facit expulsionem, sive illa delectatio sit contraria, sive etiam conveniens quæcumque. Vehemens enim delectatio in quocumque sit, ad se trahit animam, et non sinit avertere tristitias quæ ex aliis contingunt defectibus. Propter hoc ergo quod tam

senes quam juvenes superabundantias prosequuntur delectationum, fiunt intemperati et pravi : quia intemperatus circa tales est delectationes.

CAPUT VI.

De distinctione delectationis bonæ a delectatione mala.

67. Perfectæ voluptates sunt sine tristitia, excessum vituperabilem non habentes.

Delectationes autem quæ sunt sine tristitia, eo quod nihil habent de contrarii admixtione, non habent superabundantiam vituperabilem, sed quantumcumque superabundent, bonæ sunt et meliores : et tales sunt illæ quæ sunt eorum quæ sunt de numero natura delectabilium per se et non per accidens, sicut est honestum, et omnes honesti partes. Secundum accidens autem delectabilia sunt, quæ non de natura sui nec per se appetuntur, sed quæruntur ut medicina defectibus et tristitiis. Quod ex hoc patet, quia talia non videntur esse delectabilia sano, nisi quando operatur et sustinet et laborat in operatione : et propter hoc et non per se quærit delectabile superabundans. Natura enim et per se delectabilia sunt quæ faciunt per se et non impediunt actum et operationem talis vel talis alicujus naturæ : dixi enim quod uniuscujusque naturæ propria et connaturalis habitus operatio, delectatio est.

68. Nulla eadem res nos semper delectat.

Nullum autem delectabile corporale unum et idem semper est delectabile homini : eo quod natura hominis non simplex est, ex corpore et anima constituta. Unde quamvis intellectualiter semper idem posset esse delectabile, tamen necesse est etiam alterum ab illo esse delectabile secundum naturam illam secundum quam multipliciter corruptibilis est homo : et hoc est secundum corpus. Et ideo si aliquid agat homo secundum alteram partem sui, hoc reliquæ parti præter naturam est et triste. Si autem æquat operationes secundum utramque partem, hoc non medicatur tristitiis : quia neque triste videtur, nec delectabile quod sic operatum est : et ideo tale quid a multitudine non desideratur. Si autem alicujus natura simplex sit et incorruptibilis, illius semper una et eadem operatio semper delectabilissima erit : eo quod nihil habet de tristitia admixtum : cum semper operatio sit nullo impedita secundum proprium et connaturalem habitum. Propter quod Deus et substantiæ divinæ semper una et simplici gaudent delectatione, sicut una et simplici agunt actione, quæ actio actus perfectus est et non motus. Dixi enim in præhabitis, quod operatio non semper est motus vel in motu : quinimo in immobili et immobilis et semper uno modo est : et perfectior est operatio, et perfectior delectatio : propter quod delectatio magis in quiete quam in motu est. Nec est instantia per hoc quod dicit poeta Homerus, qui dicit quod transmutatio dulcissimum est : hoc enim dictum est per quamdam malitiam complexionis et naturæ quæ non in uno sed in multis quærit supplementum : et cum simul omnia supplementa haberi non possunt, quærit autem malitiæ substantia variari in illis, propter quod dulcem reputat transmutationem. Transmutatio igitur malitiosæ naturæ indicium est : quemadmodum enim homo qui facile transmutatus est a proposito, malus et pravus est : ita et natura quæ indiget transmutatione, malitiosa est. Et hoc ideo est, quia non est simplex, neque ἐπιεικής, hoc est, simpliciter bona. Epilogantes igitur quæ dicta sunt de conti-

nentia, dicimus quod de continentia et incontinentia, et de delectatione et tristitia quantum ad propositam intentionem jam satis dictum est. Determinatum enim est quid unumquodque istorum est, et qualiter unum istorum, scilicet continentia bonum est : alia autem qualiter sunt mala. Deinceps autem de *amicitia* tractandum est.

LIBER VIII

ETHICORUM DE AMICITIA.

TRACTATUS I

DE AMICITIA SECUNDUM SE ET PARTIBUS AMICITIÆ.

CAPUT I.

Quare oportet Ethicum tractare de amicitia.

De *amicitia* tractantes non dicemus de amicitia quæ sine passione est ad amatum, quam diximus esse medium inter blanditorem et agrestem, hoc est, amicitia de adjunctis habitibus. Dicemus autem de amicitia quæ cum passione amationis est, quæ passio cor et affectum transponit amantis in amatum, ita quod uterque amantium nihil minus habet in altero quam in seipso. Ex hoc enim habet amicitia, quod est amantium ex charitate consensio : quia virtus quæ affectus in altero est. « Sola enim passio amoris, ut dicit Dionysius, extasim facit, hoc est, transpositionem :[1] » quia nulla alia extra passionem amantis cor ponit in alio tamquam captivum sit, nisi amor. Amatio autem trium modorum est. Est quædam *amatio* simplex, et hæc est simplex transpositio cordis in amatum. Quædam autem cum discretione amati est, scilicet ex ratione discernere quid et quantum et qualiter ametur, et hoc proprie vocatur *dilectio*. Quædam etiam est

[1] S. Dionysius, De divini nom. cap. 4.

cum existimatione amati, quantum scilicet possit apud amantem, et quanti pretii existimetur, et hæc proprie vocatur *charitas*. Et amicitiæ de qua intendimus inchoatio quidem amor est, sed proficit in dilectionem, et perficitur ad charitatem. Propter quod Tullius dicit, quod « amicitia est quædam ex charitate consensio. » Carum enim dicimus, quod magni pretii existimatur. Dilectum quod ex aliis electum ad se trahit affectum. Amatum autem quod ut bonum ad se trahit cordis transitum et fluxum in benevolentiam quamdam. Nec hic intendimus de amicitia nisi humana quæ proprie amicitia vocatur. Metaphorice enim de amicitia locuti sunt Philosophi, dicentes amicitiam et litem rerum esse principia. Appellantes amicitiam realem consensum contrariorum ad constitutionem alicujus, litem autem esse dissensum eorumdem. Nec amicitiam vocamus generalem curam et providentiam divinorum regentium inferiora et humana et inferiorum consentientium superiorum in talem prudentiam, sicut dicit Ierotheus, quod « amor virtus unitiva est, superiora movens ad inferiorum providentiam, et in inferiora ad superiorum subjectionem[1] : » hæc enim metaphorice dicta sunt. Et hanc videtur Tullius diffinire in libro suo de *Amicitia* sic dicens, « Amicitia nihil aliud est quam divinarum humanarumque rerum quædam benevolentia et ex charitate consensio. »

1. De amicitia autem humana loquentes, primum determinabimus propter quid ad ethicum pertinet tractare de illa : cum enim de modis quibusdam virtutum in hac secunda parte *Ethicorum* potius tractemus quam de virtutibus, sicut in tractatu de *continentia* diximus, nobilissimus autem modus sit consensio virtutis in sibi simile, opportunum est hic de amicitia tractare post tractatum virtutum. Cum vero continentia modus virtutis sit ad solam passionem comparatus, amicitia autem consensio virtutis in alium, post hoc quod diximus de continentia, de amicitia ordine congruo sequitur pertransire. Est enim virtus quædam si sine passione accipiatur, vel est cum virtute supposita, scilicet in subjecto, si cum passione accipiatur et proprie, et sic modus virtutis est. De modis autem virtutum oportet pertractare ad ethicum.

[illegible] dum. Prima ratio.

Adhuc autem amicitia est de necessariis in vita humana, quæ est in conversatione hominum ad invicem ordinatis. Quod ex hoc probatur : quia sine amicis nullus utique eligeret vivere, quamvis omnia alia ad necessitatem et voluptatem ordinata sufficienter haberet : aut enim eligeret vivere solus, quæ vita mala est, eo quod communicatione caret, sine qua hominis vita bona non est, ut dicit Avicenna : aut eligeret vivere cum aliis : et tunc communicatio nociva esset, quia fraudibus et impugnationibus continue subjaceret. Adhuc autem qui omnia bona habet, si virtuosus est, bonis utitur ad benefaciendum, sicut dignitates et principatus et potentatus possidentes, omnibus his utuntur ad beneficientiam : indigeret ergo maxime amicis : nulla enim utilitas est talis bonæ fortunæ quæ in prædictis bonis, si auferatur beneficientia : benificientia maxime fit ad amicos : laudabilissimum enim est amicis benefacere. Adhuc dicit Horatius, Secunda ratio.

.... Summisque negatum
Stare diu.

Hippocrates asserit omnes per summam habitudinem mutari. Hi qui de fortuna locuti sunt, volubilem et rotundam esse asserunt, et in quolibet arcu pressam et prementem. In talibus ergo fortunis existentes nullum remedium habent salutis conservandæ nisi per amicos : qualiter enim dives princeps et potens servabitur et sal-

[1] S. Dionysius, De divin. nom., cap. 4.

vabitur sine amicis? quanto enim major est aliis, tanto instabilior est : eo quod summum in rota fortunæ non est nisi punctum unum. Talis habet multa quæ alii desiderant. Et sicut dicit Theophrastus in libro qui dicitur *Ateolus*, « non tute possidetur quod ab omnibus desideratur. » Adhuc autem si vitam hominis non in divitibus sed in pauperibus consideremus, maxime necessarii sunt amici. In inopia enim et in reliquis infortuniis solum restat refugium ad amicos. Si vero vitam consideremus in juvenibus, qui passionibus vivunt et proclives sunt ad peccata, maxime necessarii sunt amici. Illis enim prosunt ad impeccabilitatem. Redarguentes enim magis audiunt amicos quam alios, et refrænant se propter dulcedinem amici plus quam per coactionem aliorum : dicit enim Seneca, « Generosus est animus hominis, facilius ducitur quam extrahatur. » Si autem in senibus vita hominum consideretur, senium defectus est et virtutis et actionis : nullum est tantum adjutorium ad famulatum et obsequium talium sicut per amicos : servus enim redimendo tempus servit, propinquus vero principalis sibi et raro alii præbet auxilium. Amicus enim omni tempore diligit, et in omni necessitate probatus invenitur. Si vero consideretur vita humana in adolescentibus in quibus jam robusta ætas est, nihil ita perficit ad bonas operationes sicut amici. Diximus enim in antehabitis, quod divitiæ, potentatus, et amici organice deserviunt ad bonas actiones : inter organa autem nullum efficacius est quam amici. Et ideo dixit Homerus in heroicis Græcos sapienter fecisse, quando duos non unum miserunt, Diomedem scilicet et Ulyssem ad exploranda castra Trojanorum. In particularibus enim in quibus vita humana consilio indiget et adjutorio, duo potentiores sunt quam unus, et ad intelligere quid agendum et ad perficere quod intellectum est. Et ideo dicit Sapiens, quod *frater qui ajuvatur a fratre*, est *quasi civitas firma*[1]. Et alibi dicit[2], *Væ soli : quia cum ceciderit, non habet sublevantem se*. Et iterum : *Melius est esse duos quam unum : si dormierint duo fovebuntur mutuo : unus quomodo calefiet*[3] ?

Amplius amicitia de his quæ ex natura ingenita sunt et maxime generanti ad generatum, non solum in hominibus, sed etiam in volatilibus et pluribus animalibus generans sui aliquid vel potius se alterum habet in genito, et hoc de necessitate prosequitur sicut seipsum ex toto cordis affectu, nisi perniciosæ sit naturæ. Et ex hoc contingit ulterius, ea quæ sunt unius generis vel speciei, ad invicem se diligere : quia quodlibet talium aliquid sui sentit in alio. Hoc autem maxime est in hominibus, eo quod homo mansuetum animal natura est : propter quod benevolos ad omnes homines laudamus, et vocamus φιλάνθρωποι, hoc est, *hominum amatores*. Hoc autem quilibet potest videre ex manifesto signo, quo in erroribus viarum et aliis homo dirigitur ab homine etiamsi ignotus sit. Hujus enim causa non potest esse alia, nisi quod homo homini etiam ex natura animal familiare est et amicum. Tertia ratio.

Amplius hoc idem videtur ex hoc, quod civilitates continentur amicitia, et legum positores magis student circa amicitiam quam circa justitiam. Sicut enim dicit Plato, « Leges magis positæ sunt ut injuriæ non fiant quam quod ratione agatur. » Amicitia autem cives conciliat ad omnis boni operationem : propter quod politici maxime student ad concordiam civium : concordia autem quamvis perfecta amicitia non sit, tamen quia est consensus in bonum, aliquid simile habere videtur. Concordiam autem maxime politici appetunt, et contentionem quæ est discordia et seditionem oper- Quarta ratio.

[1] Prov. xviii, 19.
[2] Ecclesiastæ, iv, 10.
[3] Id. iv, 9 et 11.

ratrix, tamquam inimicam existentem omnibus urbanitatibus maximæ præcavent et expellunt.

Quinta ratio. Adhuc autem civibus existentibus amicis nihil est opus justitia legali. De amicitia enim instantius et dulcius promovent commune bonum, quam ex motu legalis justitiæ : sed justitia existente adhuc indigent amicitia : quia, sicut diximus, justitiæ legalis maxime est ut injuriæ non fiant. Amicitia ex ipsa propria vigilat ad omnis boni perfectionem. Propter quod dicitur quod *plenitudo legis est dilectio* [1]. Et iterum : « Habe charitatem et fac quidquid vis [2]. »

Amplius, Inter omnia justa maxime justum æquum est, quod amicabile justum vocatur. Justissimum enim est unicuique reddere quod suum est. De justo ergo tractantem, de amicitia tractare oportet et qualiter justum se habet ad amicitiam : maxime propter Socratem, qui quidem justum et amicum esse dicebat.

Sexta ratio. Amplius non solum de necessariis ad vitam est amicitia, quia sic tantum utilis esset : sed etiam est bonum secundum se et honestum. Cujus signum est, quia proprium boni est laudabile esse. Laudamus autem φιλοφίλους, hoc est, *amatores amicitiæ consiliatoriæ :* unde etiam φιλοφιλία videtur esse omnibus de modo bonorum honestorum, et per se diligitur. Φιλοφιλία autem amicitia est ad omnes vel ad multos. Hæc etiam est causa, quod quidam Stoicorum eosdem dicunt esse viros bonos et amicos : sed de hoc in sequentibus determinabitur.

2.

Opiniones de amicitia. Prima opinio. Dubitantur autem de amicitia ex Antiquorum dictis non pauca. Quidam enim Antiquorum amicitiam similitudinem quamdam esse posuerunt, et similes dixerunt esse amicos : rationem habentes ex hoc, quod in similitudine morum vera consistit amicitia. Et propter hoc dicunt in omni more similem esse, et similem similibus esse consentientem ut κολοιὸς ad κολοιόν. Κολοιὸν autem dicimus *stursium :* quia ad sibi similia congregatur, et in garritu sibi similium quasi in collusione, collocutione quadam delectari videtur. Et alia quæcumque talia sunt animalium quæ congregatione sibi similium congaudent, et mutuo cum garritu congratulari videntur sibi.

Simile ad suum simile et cornicula ad corniculam.

Secunda opinio. Simile edit suum simile. Quidam autem (ut Homerus) dicunt amicitiam esse non consimilium, sed potius contrariorum. Similes enim omnes ad invicem dicunt esse inimicos et contrarius ex invidia, sicut figulum figulo, et fabrum fabro.

Et de eis ipsis quæ principia amicitiæ sunt simile vel contrarium, quidam superius et altius et inquirentes naturalia quam ad istam scientiam pertineat, determinaverunt. Videntes enim extrema contrariorum non posse convenire nisi per nexum medii, amicitiam et inimicitiam posuerunt in omnibus. Et contra rationem diligere contrarium ut connectatur ei. Sic enim Euripides dixit, quod terra siccata et arefacta non desiderat aridum, sed pluviam ut infundatur [3]. Et hoc modo dixit, quod urenale cœlum nimbosum et impletum pluvia, desiderat cadere in terram siccatam : et sic utrumque contrarium desiderare reliqua ut temperetur ab ipso.

Tertia opinio. Amicitia gignitur ex contrariorum concurrentia. Et hoc modo dixit Heraclitus, quod ad sanitatem conferens et expellens infirmitatem, semper contrarium est. Sicut et medicus dicit, quod *contraria contrariis curantur :* et hoc modo dixit in musicis, quod ex contrariis sonis, acutis scilicet et gravibus optima fit harmonia. Dixit enim quod omnia optime fiunt ex inimicitiis et litibus, quando excellentiæ con-

[1] Rom. XIII, 10.

[2] Verba S. Augustini.

[3] Cum est sicca tellus, ipsa certe tum imbrem [amat :
Cum vero pulchrum pleno imbre cœlum tumet,
Affectat ut telluris in sinus cadat.

trariorum alterantur ad invicem et ligantur in medio. Quidam naturalium contrarium hujus dicebant, ut Empedocles qui dixit, quod nihil appetit aliud nisi simile sit : ideo quod omnis communicatio est per simile. Causa autem dicti, ut dicit Galenus, quod complexio consistens in sanitate, simile semper appetit ad servationem. Multum autem turbata et discrasiata petit contrarium, ut febricitans aquam frigidam Sed istæ quæstiones Philosophorum relinquuntur : non enim propriæ sunt intentionis præsentis. Quæcumque autem humana et inconvenientia ad mores et passiones humanas tractemus ex intentione : hæc enim pertinent ad propositum. Duo autem quæremus principaliter. Verbi gratia, utrum in omnibus sit amicitia vera, vel non sit possibile quod illi qui mali sunt, amici sint reliquorum ? Quæremus etiam, utrum una sit species amicitiæ vel plures ? Speciem autem non dicimus esse speciem specialissimam, sed unamquamque formam generis vel speciei in qua plura univocari possunt. Quidam enim unam et univocam existimaverunt amicitiam de omnibus amicis prædicatam : propter hoc quod recipit magis et minus. Dixerunt enim amiciores esse bonos ad invicem, quam utiles delectabiles. Et illi non sufficienti crediderunt signo. Quamvis enim verum sit quod omnia quæ comparantur, per unum aliquid comparentur quod est in ipsis : tamen non oportet quod illud unum sit in eis ut prædicatum univocum, sed aliquando est in uno simpliciter, et in aliis secundum modum quemdam proportionis ad illud, sicut ens est in substantia et generibus accidentium. Et hoc modo etiam ea quæ altera specie sunt et forma et natura, recipiunt comparationem secundum magis et minus. De his tamen quia altioris sunt negotii, in superiori scientia dictum est. In quinto enim *Metaphysicæ* de his determinatum est.

CAPUT II.

De partibus diffinitionem amicitiæ constituentibus.

De talibus autem forte manifestum fit 3.
ad propositam intentionem sufficienter, **Amicitia innotescet, si amabile cognoscatur.**
si cognoscatur amabile. Non enim omne videtur amari secundum illud quod amabilis habet totum confortantibus : hoc enim ad se trahit affectum amoris. Amabile enim taliter esse videntur : nihil enim amabile est, nisi bonum honestum, quod simpliciter bonum est et sicut constans. Sicut et substantia simpliciter ens est delectabile vel utile. Omne enim quod amatur, in ratione horum trium amatur. Omnibus autem videtur quod hoc utile sit, per quod sicut per instrumentum vel adminiculum bonum honestum acquiritur vel delectabile : propter quod necessarium est quod bonum honestum et delectabile amabilia sunt ut fines, eo quod ad aliud non referuntur : honestum quidam finis est ad rationem : delectatio autem ad sensum, vel communiter ad naturam : utile autem non necesse est bonum, nisi per resolutionem ad alterum ex quo desideratur ut instrumentum vel adminiculum. Propter quod dicitur, uti est aliquid in facultatem voluptatis assumere et ad aliud referre quod obtinendum est. Et si referatur ad idem bonum ad quod naturaliter ordinatur, bonum usus vocatur. Si autem contrario modo fiat, abusus dicitur, non usus dici-

tur. Honestas autem et delectabile non amantur ad usum, sed per fruitionem : frui enim dicimur illo cui per se et propter se inhæremus per amorem. Generaliter ergo loquendo non est amabile nisi bonum.

4. Quæstio, utrum homines ipsum bonum amant, aut quod ipsis bonum est ?

Utrum autem sit bonum simpliciter, vel bonum alicui, quærunt quidam : eo quod hæc quidem quandoque dissonant, sicut sæpe in antehabitis dictum est. Et similiter est circa delectabile. Non enim semper est delectabile simpliciter, delectabile alicui. Sed tantum de hac quæstione in præcedentibus determinatum est : et ex illis quæ determinata sunt, perspicue videtur quod unusquisque amat quod sibi bonum est. Et quod hoc simpliciter amabile est, quod ei qui simpliciter bonus est, bonum est. Unicuique autem amabile est quod unicuique, bonum videtur. Unusquisque enim semper amat quod sibi bonum est, vel secundum veritatem, vel quia sibi apparet. Hoc tamen ad propositum intentionem non differt. Non enim intendimus nisi quod omne amabile appetenti, bonum est vel simpliciter, vel quia apparet amanti. Et amationem ergo tria faciunt, honestum scilicet, delectabile, et utile.

5. In amatione rerum inanimatarum non proprie dicitur amicitia.

Tribus autem entibus propter quæ amant quæcumque amant, in amatione inanimatorum non proprie dicitur amicitia : quia non desideratur ibi ratio amabilis. Sed tantum ad amabile naturæ est instinctus : non enim in talibus est redamatio. Omne autem amans redamari vult. Neque voluntas boni est illorum, ita quod inanimatis velimus bonum per affectum benevolentiæ. Forte enim ridiculum est, quod nos dicamus vino velle bonum : sed siquidem aliquis salvari vult vinum, quod est bonum vino, hoc non vult propter vinum, sed ut ipse habeat hoc ad fruendum. Communiter autem omnes dicunt, quod in amicitia oportet velle bona amico, amici et non nostri gratia.

6. Amici non diffi- tur suffic- ter, quod mutua b- volentia addend- non lat-

Qui autem volunt bona hominibus, et non attendunt contrapati, proprie benevoli dicuntur. Volunt autem bona hominibus, quamvis non idem mutuo ab illis recipiant. Dicunt enim quod amicitia est benevolentia, quæ est in contrapassis mutuo se redamantibus. Sed quærendum, utrum hoc sufficiat ad amicitiæ diffinitionem, vel apponere oportet quod sibi invicem non incognoti sint, et se invicem non lateat taliter redamantes. Multi enim sunt benevoli etiam ad eos quos nunquam viderunt : eo quod per famam existimant esse eos ἐπιεικεις, hoc est, excellenter justos et bonos : vel quia existimant eos esse sibi utiles : et hoc est idem si ignotorum aliquis patiatur ad hunc amantem, ut mutua scilicet sit utilitas et quasi vicissitudinata promotio. Tales igitur ignoti benevoli videntur ad invicem esse. Amicos autem tales esse ad invicem non dicimus : irrationabile est enim illos quos esse amicos latet qualiter se habeant ad invicem. Oportet ergo amicos secundum amationem bene velle ad invicem, et bona velle ad invicem, et non esse latentes qualiter ad invicem se habent secundum unumquodque dictorum bonorum, honestum scilicet, delectabile, et utile.

CAPUT III.

De speciebus amicitiæ.

7. es amici- species. honesta. is et jucunda.

Hæc autem tria specie differunt ab invicem, hoc est, natura, genere, et univocationis ratione, et cum formam determinent amationum quas eliciunt, et sint finis voluntatum eorum, sequitur quod delectabiles fines et voluntates amationes similem modum habeant differre. Et secundum hunc modum tres sunt species amicitiæ, æquales numero et ratione tribus amationibus. Secundum unumquemque enim horum modorum redamatio est non latens, quod diximus esse amicitiæ substantiam et rationem. Amantes enim ad invicem sic volunt bona ad invicem secundum illius boni rationem quod amant : quæ tamen alia est secundum honestum, et alia secundum delectabile, et alia secundum utile. Et ex hoc propria possumus considerare uniuscujusque amicitiæ.

8 ob le vel delectabile. non per se l per accidens sunt amicitiæ

Qui enim propter utile se amant ad invicem, non amant amicos secundum seipsos, sed amant eos secundum quod fit aliquod bonum utile ipsis mutuo ab invicem. Similiter autem et qui propter delectationem se amant ad invicem, non amant amicos propter amicos, sed quia sunt condelectabiles : aliquando enim tales non sunt amabiles propter seipsos, quia forte mali sunt : cum tamen in multis sint utiles et delectabiles. Non enim diliguntur in hoc quod quales quidem sint secundum virtutem et εὐτραπελοι sive bene versati et moderati : sed diliguntur, quoniam delectabiles sunt sibiipsis mutuo. Quicumque ergo propter utile amant, non amicum propter seipsum amant, sed in eo diligunt, quia ipsis bonus est et utilis. Et similiter diligunt qui propter delectationem diligunt. Delectationem enim quærunt in eo quem diligunt, et non diligunt eum secundum quod amandus vel amabilis est in seipso, sed secundum quod utilis vel delectabilis sibiipsis. Hi igitur secundum accidens diligunt : propter quod et amicitiæ eorum secundum accidens amicitiæ sunt. Et bonum quod amicitias facit, secundum accidens bonum est. Amatus enim in talibus amicus non amatur secundum quod est in seipso aliquando et aliqualis, sed amatur secundum quod tribuit aliquid amanti per redamationem vel bonum aliquod utile vel delectationem aliquam corporalem.

Sequitur ergo quod tales amicitiæ facile solubiles sint, eo quod bona illas amicitias facientia non diu permanent. Si enim amici aliquando efficiantur non delectabiles vel utiles, statim quiescunt ab amore et solvuntur ab amicitia. Utile autem in corporalibus non diu permanet, sed mutatione statim aliud et aliud fit utile. Utile juveni, non est utile seni : et utile pauperi, non est utile diviti. Et ideo in status variatione alia et alia fit utilitas. Et similiter est delectabile. Quando autem dissolvitur bonum propter quod amici erant, necesse est quod etiam dissolvatur amicitia : eo quod talis amicitia non vere est amicitia ad amicum, sed ad illa quæ quæruntur ab amico. 9. Eædem amicitiæ facile dissolvuntur.

Amicitia autem maxime utilis in senibus est. Senes enim propter defectum calidi et humidi non prosequuntur delecta- 10. Maxime in senibus ... utilitatem.

bile corporale, sed utile multum prosequuntur. Quia propter causas corruptionis non ita sentiunt delectabile corporale : sed cum multo indigeant restaurativo, et ex multis vix restaurari possint, multum restaurationem et ex multis, et propter hoc utile diligunt. Et hoc quod senes habent ex ætate, plerique virorum et juvenum habent ex consuetudine. Multi enim juvenes et adolescentes prosequuntur conferens et utile, et præcipue commercatores et commilitones. Et quando amici quos diligunt, non omnino sunt utiles, solvitur amicitia, nec convivunt ad invicem. Tales enim ad desiderium utilis ætate vel consuetudine attracti, non delectabiles sunt, nec delectabilium : tamen indigent societate socii ut secundum utilitatem convivant. Amici enim talium in tantum sunt delectabiles, in quantum boni utilis habent speciem. In tales autem amicitias ponunt amicitiam etiam peregrinorum : peregrini enim non diliguntur, nisi in quantum putantur utiles fore et in futurum. Unde Ovidus in *Epistolis* cum Penelopes revocaret Ulyssem, Penelopem inducit ita dicentem :

Certus in hospitibus non est amor, errat ut [ipsi :
Cumque nihil speres certius esse, fugit.

11. In juvenibus maxime amicitia fit ob voluptatem. Prima ratio.

Econtra autem amicitia quæ delectabilis est, juvenum est ut in pluribus. Juvenes enim secundnm passionem delectationis vivunt. Ex calido enim incitamentum habent, et ex humido materiam delectabilis. Hi etiam intellectum habent imaginationi et sensui conjunctum : et ideo maxime prosequuntur delectabile et præsens. Ætate autem transcendente in senium sive in senectutem, remisso calido titillante, et exsiccato humido materiam præbente, delectabilia fiunt altera. « Dilectio enim est, ut dicit Dionysius, ex communicatione convenientis cum convenienti. » Idem autem conveniens ætatibus contrariis esse non potest : ætas autem est de transmutantibus secundum accidens : sicut enim eadem sanitas non est in mane et vespere, ut dicit Aristoteles, ita non est una dispositio hominis diu durans in homine : et ideo non est unum delectabile conveniens. Non enim idem est conveniens iracundo et mansueto, nec jejuno et saturato, nec negotioso et vacanti : et ideo multoties et velociter tales fiunt, et velociter quiescunt ab amicitia : talis enim delectationis velox est transmutatio. Similis enim cum delectabili transcendente transcendit et amicitia, ita quod multoties eadem die transmutatur.

Secunda ratio.

Adhuc autem juvenes facile amativi efficiuntur. Et hujus causa est, quia secundum passionem vivunt. Et quod tales amicitiæ ut multum amativæ sint, propter passionem est quæ vehementer incitat ad delectabile. Et sicut facile amant in transcendente delectabili facile quiescunt : ita quod multoties eadem die transcendunt. Amicorum autem est qui vere amici sunt, proprium commanere per totam diem et non extædiari ab invicem. Veris enim amicis delectabile est commanere ad invicem. Vita enim quæ secundum amicitiam est, ex tali convictu fit in eis et proficit et perficitur.

12. Bonorum amicitia, similiumque virtute, perfecta est amicitia.

Amicitia bonorum et honestorum ex multis causis sola vera et perfecta est, quarum prima est, quod isti consimilantur eo quod solum vere et perfecte bonum est. Hoc enim est eorum qui secundum virtutem similes sunt : isti enim bona sibi volunt ad invicem, secundum quod vere boni sunt, et si nihil alii ab alio debeat contingere. Isti enim boni sunt secundum seipsos et diliguntur in eo quod tales sunt. Generaliter autem qui sibiinvicem volunt bona, amicorum ipsorum gratia et non gratia suiipsius, maxime et hi universaliter amici sunt. Habent se enim diligendo ad invicem propter seipsos et non secundum accidens utilitatis vel delectationis adjun-

ctum. Efficiens ergo amicitiam eorum et finis et forma solum perfectum est bonum : efficientia enim alias amicitias, imperfecta sunt.

13. Horum amicitia permanens. Secunda autem causa est, quod horum amicitia mansiva est : semper enim manet, quamdiu boni sunt. Bonum autem virtutis mansivum est : supra enim dictum, quod virtutis voluntas perpetua et stans et immobilis est. In talibus enim amicitiis uterque amicorum simpliciter bonus, et amico bonus secundum utilitatem et delectationem. Boni enim simpliciter, et simpliciter boni sunt, et ad invicem utiles sunt, et ad invicem delectabiles : et similiter qui boni simpliciter sunt, et simpliciter delectabiles sunt et ad invicem delectabiles. Cujus probatio est, quia sicut ex antehabitis patet, unicuique disposito secundum habitum aliquem, illius habitus propriæ actiones et similes illis secundum delectationem sunt. Actiones autem bonorum studiosorum studiosis sunt delectabiles secundum quod similes sunt eis. Delectatio enim est conjunctio convenientis ad conveniens. Conveniens autem maxime bona est operatio sua et similis illi. Delectatur igitur in talibus maxime.

14. Horum maxime optima amicitia. Quod autem talis amicitia maxime mansiva sit, ex hoc causatur ratiocinatum : quia talis sola amicitia copulat et includit omnia quæcumque oportet amicis existere, quæ sunt honestum, utile, et delectabile. Omnis amicitia vel propter bonum honestum est, vel propter delectationem quæ vel simpliciter delectatio est, vel amanti delectatio esse videtur : vel propter utile est, quod vel simpliciter utile, vel amanti utile est. Et omnis amicitia secundum similitudinem est contrapassionis. Sicut autem in præhabitis diximus, solus bonus utile diligit ad usum rectum : et solus bonus hoc quod simpliciter delectabile est, prosequitur. Amicus autem utilis secundum abusum utitur utili : et ideo in sua amicitia non copulatur vere utile. Et similiter amicus delectabilis non vere delectabile diligit, sed corporale quod est indigentis naturæ, et ut medicina : propter quod etiam non vere delectabile copulat amicitia talis. Sed amicitia vere bonorum copulat et vere bonum honestum, et vere constitutæ naturæ talis amicitiæ alia omnia similia quodam modo sunt, quamvis non attingunt perfectionem ipsius quod simpliciter bonum est et simpliciter delectabile est. Tale igitur bonum honestum, et tale utile quod in nullo abusum est, et tale delectabile et simpliciter est, maxime utique amabilia sunt : et amare et amicitia maxime perfecta et operativa in his est.

Tamen quia raro in unum conveniunt talia, conveniens est tales amicitias raro esse : pauci enim sunt tales in quibus hæc tria communicant : perfecta tamen est amicitia in quibus sunt. 15. Perfecta amicitia rara est.

Tertia ratio est, quia talis amicitiæ amici sese non lateant, et de se invicem confidere possunt : in tantum ut totum affectum in se transponant, indigent longo tempore et consuetudine et convictu. Secundum proverbium enim Antiquorum non contingit amicos cognoscere ad invicem, antequam sal multum consumant ad invicem : nec oportet aliquem pro amico acceptari, nec proprie aliquos amicos reputari antequam per multa experimenta uterque amicorum utrique appareat, et probetur esse amabilis, credatur et confidatur esse amicus. Quidam enim ex bonitate cordis videntes aliquam similitudinem virtutis absque experimento maximæ amicitiæ cito faciunt amicabilia ad invicem per benevolentiam. Et hi quidem per apparentiam exteriorum volunt quidem esse amici, sed non sunt : nisi etiam hoc supposito, quod etiam vere amabiles sint : et hoc per multa argumenta virtutis sciant de se invicem : vo-

luntas quidem igitur amicitiæ velox et velociter fit propter subito apparens virtutis bonum. Amicitia autem vera non velociter fit, sed per multa virtutum experimenta. Hæc igitur amicitia etiam secundum tempus durationis, et secundum reliqua duo quæ dicta sunt, perfecta est : et fit secundum omnia hæc quæ amabilia sunt in perfecta ratione accepta, et quod oportet amicis existere, utrique scilicet ab utroque simile habet in redamatione.

CAPUT IV.

Qualiter amicitia delectabilis vel utilis cum vera amicitia habet similitudinem ?

16. Amicitia quæ ob voluptatem et ea quæ ob utilitatem est, similitudinem habet cum vera amicitia.

Ea autem amicitia quæ est propter delectabile, similitudinem habet cum vera. Similitudinem dico imitationis, non ita quod unum in specie sit utraque, secundum quod amicitia vera verum sit delectabile, et verum utile, in aliis delectabile et utile per imitationem. Ad illud bonum enim veræ delectabiles ad invicem sunt, quod imitantur amici propter corporalem delectationem. Similiter autem et qui propter utile sunt amici, imitantur veram amicitiam : eo quod vere amici, vere utiles sint ad invicem. Maxime autem in talibus amicitiæ permanent quando æquale amicis fit ad invicem in redamatione, ut quidquid delectationis unus amator habet in alio, hoc et tantumdem reliquus habeat in isto. Quod autem ad hoc quod bene mansiva sit talis amicitia, quod ab eodem delectabili in utroque fiet delectatio, sicut contingit in eutrapelis, quorum uterque bene versatus est ad alterum, et secundum idem. Oportet autem quod hoc sit in amicis, et non ut amator et amatus se habeant ad invicem. Amator enim et amatus in quantum hujusmodi, non necessario et eisdem delectantur : sed amator quidem forte delectatur in pulchritudine videns eum qui amatur. Amatus vero forte in hoc delectatur, quod famulatum recipit aliquem a suo amatore, sicut patet in his qui in pulchritudinibus fœminarum delectantur : et cum fœminæ in eis quærant non pulchritudinem, sed subventionis alicujus famulatum. Talis autem amor non per se, sed per accidens amicitia : quia in redamatione non redditur idem : et si finiatur pulchritudo, mox etiam finitur amicitia talis. Tunc enim amatorum visio amati non est delectabilis, et amato non fit recompensatio famulatus. Multi autem amici in tali delectationis amicitia rursus permanent amici, si ex longa consuetudine mores suos ad invicem diligant. Hoc autem fit quando similis sunt consuetudinis et moris : eo quod omnis amicitia in similitudine quadam fundatur. Amici autem quidam non comitantur delectabile, sed utile, in amantibus minus amici sunt et minus permanent quam illi qui propter delectabile amici sunt. Qui enim propter utile amici sunt, si dissolvatur conferens utile quod unus alteri rependebat, consequenter et amicitia dissolvitur : eo quod, sicut jam ante dictum est, tales non ad invicem amici sunt, sed sunt amici utilis quod uterque quærit in reliquo.

Adhuc autem qui amici sunt propter delectationem, et qui propter aliquid utile, contingit bonos esse. In talibus enim amicis et pravos contingit ad invicem esse amicos, et etiam [illegible], sive bonos contingit esse amicos pravis : et 17 An ici uti et ciabil. sunt cu g cujus conditi homi sed bo li hone

illos qui neutri sunt, hoc est, nec pravi nec boni, amicos contingit esse quibuscumque, hoc est, et pravis et bonis et neutris. *Neutros* autem dicimus ex civilitate ad virtutem non dispositos, nec vitio corruptos, quales sunt qui rura colunt et *rustici* vocantur. Solos autem bonos propter seipsos contingit esse amicos : uterque enim invenit in altero quo congaudeat. Quod non potest esse in malis, eo quod mali non possunt gaudere de seipsis, nisi aliqua utilitas utrique fiat ab altero.

18. Consequens igitur est, quod sola bonorum amicitia vere intransmutabilis sit. Talis enim per delectationem dissolvi non potest : eo quod vere amicus non facile credit aliquid sibi relatum contra eum qui in multo tempore ab ipso probatus est, et maxime non credit in his in quibus probavit eum : et sic talis amicitia lingua detrahentium solvi non potest. Adhuc autem ex dissimilitudine non solvitur : talis enim amicitiæ nunquam est injustum facere : eo quod, sicut dicit Tullius, « lex amicitiæ est pro amicis non nisi honesta facere. » Similiter autem et alia quæcumque dicta sunt, et veræ amicitiæ, a talibus observantur. Amicitiæ enim aliæ, scilicet quæ propter utile sunt et propter delectabile, vulgariter quidem et communiter ab omnibus amicitiæ dicuntur : quamvis veræ amicitiæ perfectam non habeant rationem. Utilitatis autem amicitia maxime videtur esse civitatum. In civitatibus enim fiunt compugnationes ad invicem gratia conferentis et utilis : et cum similis sunt utilitatis, non contrapugnant, sed amicitiæ sunt. Amicitia autem quæ est propter delectationem qua se amici ad invicem diligunt, est quemadmodum puerorum et juvenum amicitia. Hi enim secundum passionem vivunt, et corporales delectationes prosequuntur : tamen istæ non veræ amicitiæ sunt : sed oportet nos tales amicitias, amicitias vocare propter homines qui vulgariter vocant amicos.

sola bo-um ami-a nullam alumnia m habet.

Et cum dicto modo amicitiæ species plures sint, primo quidem et principaliter dicitur amicitia quæ bonorum est secundum quod boni sunt : reliquas autem dictas amicitias dicimus secundum similitudinem qua illam imitantur : hoc enim modo sunt amici, secundum quod aliquod bonum quod similitudinem habet ad verum bonum, est in ipsis. Amantibus enim delectationes, delectabile bonum aliquod videtur : similiter amantibus utile. Tales autem amicitiæ non omnino copulantur sive conjunguntur et colligant amicos, eo quod tales non fiunt amici secundum seipsos, sed amici utilis vel delectabilis. Amicitiæ enim quæ sunt secundum accidens, non omnino conjunguntur, sed in quodam, utili scilicet vel delectabili. 19.

Plures sunt species amicitiæ, sed præcipua et proprie amicitia est bonorum.

CAPUT V.

De comparatione amicorum secundum dictas amicitas.

Supposito autem quod in has tres species amicitia sit distributa, dicimus quod pravi quidem amici erunt ad invicem, vel propter delectationem, vel propter utilitatem. In alio enim similes esse non possunt. Boni autem propter seipsos sunt amici. Sunt enim amici secundum quod ipsi boni. Boni ergo simpliciter sunt amici : alii autem amici sunt secundum acci- 20.

Sicut in ceteris virtutibus quidam habitu, quidam actu boni sunt, ita et in amicitia.

dens, et amici dicuntur in hoc quod assimilantur per imitationem quamdam amicitiæ bonorum. In amicitia tamen attendendum est, quod quemadmodum in virtutibus quidam dicuntur boni secundum habitum, quidam autem boni dicuntur secundum operationem et actum : ita se habet et in amicitia. Quidam enim amicorum actualiter convenienter gaudent ad invicem, et secundum operationem bona tribuunt ad invicem. Quidam autem amici sunt quasi dormientes vel quasi separati per locorum distantiam : non enim isti operantur amicabilia, sed secundum habitum sic dispositi sunt ut amicabiliter operari possint quando velint. Locorum enim distantia non dissolvit amicitiam simpliciter, sed amicitiæ dissoluit operationem. Si autem diuturna fiat absentia, propter longum usum conversandi cum aliis amicitiæ propriæ facit oblivionem. Propter quod in prooemio dictum, quod multas amicitias aproterigoria dissolvit. *Aproterigoria* [1] autem dicitur irresalutatio et irreappellatio, quando scilicet amici se invicem ex nomine appellare non possunt vel mutuo salutare.

21. Neque senes neque severi ad amicitiam apti sunt.

In talibus enim amicitiis neque senes neque severi assuefacti, multum amativi sunt vel amabiles. Id enim quod delectationis est, breve et contractum est in talibus. In senibus quidem propter debilitatem virtutis. In austeris autem propter duritiam complexionis et consuetudinis, nisi forte, ut dicit Tullius, « virtus in aliquo senum multum sit inolita, ita quod etiam ætatis vincat defectum, sicut dicitur de senectute Catonis. » In aliis autem parum amicitiæ est, eo quod tales ut frequenter tristes sunt et sibi et aliis. Nullus autem potest per totam diem commorari cum tristi, sicut est senex : neque cum non delectabili, sicut est austerus. Omnis enim natura hominum fugere videtur id quod est triste, appetere id quod est delectabile.

Sunt tamen qui delectabiliter recipiunt invicem, et tamen non commorantur, neque convivunt, et hi benevolis magis quam amicis assimilantur : nihil enim ita proprium est amicorum ut continue convivere. Quidam autem indigentes forte aliquo, utilitatem appetunt, et propter hoc se invicem dulciter et optime suscipiunt, sed habito quod intendunt, non commorantur. Beatorum autem et bonorum proprium est simul per totum commorari diem, nec separari posse : nequaquam enim talibus convenit solitarios esse et sequestratos ab invicem : eo quod, sicut diximus, utriusque anima in animam alterius est transposita : et propter hoc delectabiles ad invicem esse oportet. Continue enim ad invicem conversari non possunt, qui condelectabiles non sunt. Et hoc quidem amicitia connutritorum ad invicem videtur habere : tales enim difficulter separantur. 22

22 Qui se tuo re piunt, simul a vivunt, t voli m censei sunt qu amic

Secundum igitur dicta ea quæ bonorum est amicitia, maxime amici esse videtur amabile, et eligibile est, et etiam delectabile. Unicuique autem amabile et eligibile quod sibi delectabile : bonus autem bono propter ambo hujusmodi amabilis et eligibilis est, quia scilicet est bonus simpliciter, et sibi bonus. 23.

23. Bonorum amicitia sæpe dic est, max est amic

Adhuc autem dicendum est quod amatio quidem magis assimilatur passioni. Consistit enim in motu cordis et sensu. Amicitia autem magis assimilatur habitui qui secundum rationem est. Sicut patet quod mulieres natos amant, a quibus tamen non redamantur. Et quod manifestissimum exemplum est, amatio non 24.

24. Amatio fectui. a citia ve simi is habitu

[1] Ab ἀ privativ. et πρότερος, primus.

minus est ad inanimata quam animata. Redamatio autem quæ in amicitia est, cum electione necessario est. Electio autem ab habitu est. Non enim fit electio nisi ab habitu quodam ratio dirigatur. Adhuc amici bona volunt ad invicem amatis amicorum gratia et non alterius : hoc autem secundum passionem fieri non potest, sed secundum habitum. Amatio non fertur in id quod amat propter amatum, sed propter se ut fruatur illo. Adhuc amantes amicum non amant quod sibiipsis est bonum, sed quod est bonum amicis : amicus est bonus factus simpliter, fit etiam bonus ei cui amicus est : talium igitur amicorum uterque amat in altero quod bonum est amico : quia hoc etiam est bonum sibi, et ut æquale retribuat uterque alteri et secundum delectabile et secundum utile : utriusque enim voluntas in altero est. Dicitur enim amicitia æqualitas. Æqualitas autem boni utilis et delectabilis maxime est in amicitia bonorum.

25. venes cito nt amici, on autem nes et severi. In severis autem civibus tanto minus fit amicitia, quanto magis tales discoli sunt, minus ritui aliorum conformabiles : tales enim minus gaudent colloquiis et convictu ad alios. Colloquia vero convictus maxime amicabilia esse videntur et amicitiæ factiva. Propter quod juvenes quidam cito fiunt amici : colloquiis enim et convictu gaudent. Senes autem non cito propter oppositum : non enim fiunt amici in his in quibus non gaudent : propter quod Xantippes uxor Socratis ad Socratem dixisse legitur in *Phædone*, « Hi sunt tui amici, Socrates,cum quibus semper loqui consuevisti. » Similiter autem nec severi gaudent colloquiis : unde tales quidam bene recipientes, quidam se invicem, magis benevoli vocantur quam amici. Volunt enim bona ad invicem et obviant ad necessitates, mutuo se invicem juvantes. Amici autem perfecte non sunt propter hoc quod non commorantur neque gaudent ad invicem convictu et colloquiis, quæ utique maxime propria videntur et amicorum et amicabilia in amicis.

CAPUT VI.

Quod vera amicitia non potest esse simul ad multos secundum operationem et actum.

Multis autem esse amicum secundum perfectæ amicitiæ operationem non contingit : quemadmodum neque multas simul amare contingit secundum amoris operationem. Amor enim dictus secundum corporalem actum in amplexionibus et osculis et aliis talibus : quod simul ad multas fieri non potest. Hujus autem causa est, quia vera amicitia similatur superabundantiæ, ut scilicet in omnibus et plus et plus omnibus in omni tempore convivat et colloquatur et applaudet et salutet amicum. 26. Prima ratio.

Tale autem ad unum natum est fieri vel paucos. Multis enim eadem valde placere ad victum et colloquia non est facile, et forte etiam non est bonum. Si enim secundum operationem amicitiæ in multos feratur, remitti necesse est ad quamlibet amicitiam : propter quod in proverbio dicitur, quod omnium amicus, nullius est amicus : πολύφιλοι enim laudantes laudamus, ut quamdam virtutem laudamus quæ sine passione est. Amicitia autem cum passione est, ut sæpe dictum est. Secunda ratio.

Oportet autem et in vera amicitia experientiam accipere amicorum et in con- Tertia ratio.

suetudine fieri operationem animæ : et hoc ad multos difficile omnino est.

27. Amicitia delectabilis vel utilis potest esse ad multos.

Sed placere multis et amicos esse propter delectabile vel utile sæpe contingit. Multi enim sunt coutiles vel condelectabiles : et ministrationes sive retributiones in talibus amicitiis non tota die fiunt, sed in pauco tempore fieri possunt.

28. Amicitia delectabilis est similior veræ amicitia quam utilis.

Talium tamen amicitia magis amicitia est quæ fit propter delectabile, quam quæ fit propter utile : cum eadem delectabilia mutuo fiant ab ambobus ad invicem, et quando eisdem delectationibus gaudent ad invicem, vel quando ipsi amici se invicem delectantur : et tales, sicut jam diximus, sunt amicitiæ juvenum. Hanc autem amicitiam magis amicitiam dicimus, quam amicitiam utilis : quia ratio ejus quod liberale est, magis est in ea. Liberale enim est quod propter se volumus, servile autem quod propter alterum : delectationem autem volumus propter seipsam, utile autem propter alterum : quapropter amicitia proprie utilis negotiatorum est : tales enim de se invicem negotiantur. Bene autem et boni de talibus utilitatibus nihil indigent : quamvis utiles enim sint ad invicem, tamen utilitatem non attendunt ut propter ipsam amici sunt : sed ad invicem valde delectabiles sunt ut delectationem ad invicem multum attendunt. Volunt enim convivere ad invicem delectabiliter : triste autem aliquando quidem et secundum paucum tempus sustinent. Triste autem continue nullus sustinere posset : sed ita quod si possibile esset quod bonus quidem simpliciter bonus est, continue tristis efficeretur,et cum tristis non sustineretur : quod tamen possibile non est,quia bono semper bonum delectabile est : propter quod amicos condelectabiles ad invicem convenit esse : et tales quærunt amicos qui delectabiles sint et sibi delectabiles. Sic enim in amicis existent omnia quæcumque amici sunt : propterea et quæcumque oportet existere amicis.

Qui autem in potestatibus sunt constituti, ut reges, et principes, diversis videntur uti amicis : et diversis valde secundum diversas species amicitiæ. Alii autem talibus sunt utiles, et alii delectabiles : et non contingit universaliter, quod secundum ambo scilicet delectabile et utile sunt eidem aliqui amici : tales enim multa indigent utilitate, et ad hanc subservire non possunt qui delectationem intendunt. Tales etiam non quærunt amicos qui delectabiles sint cum virtute, sicut bonorum amicitia est : neque quærunt eos qui utiles sunt ad bona felicitatis vel virtutis, sed potius delectabile appetentes, quærunt hoc secundum delectabile sibi εὐτραπελει, sicut Sardanapalus fecit. Utilitatem autem appetentes ad hoc quærunt deicios et astutos qui secundum præcepta eorum undecumque utilitatem procurent et operentur. Hæc autem in uno et eodem fieri non possunt in amicitia talium. Delectabile enim et utile non conjunguntur nisi in bonorum amicitiis : sed talis amicus vere non fit a superexcellente in potestate, nisi et secundum studiosorum virtutem superexcellens sit, sicut et secundum potestatem et superexcellatur ab amico. Vera enim amicitia in utroque amicorum superexcellit et superexcellitur. Si autem non sit talis amicitia, sua non adæquat. Superexcelsus enim secundum analogum aliquid inferiori non adæquatur. Unde tales in potestatibus constituti, non consueverunt fieri etiam virtute superexcellentes. 29. Qui sun[t] potesta[tibus] constit[uti] divers[is] utuntur [ami]cis.

Omnes igitur dictæ amicitiæ in æqualitate quadam consistunt. Eadem enim amabilia in ambobus fiunt amicis, vel eadem amabilia volunt ad invicem, vel alterum commutant pro altero. Verbi gratia, delectationem pro utilitate,quod tamen ma- 30. Amicitia in æqualit[ate] consisti[t].

gis convenit amati et amato quam amicitiæ. Patet autem ex ante dictis, quod amicitiæ delectabilis et minus amicitiæ sunt et minus manent quam amicitia vera. Amatio enim passio est, quæ sine motu et alteratione non est : propter quod sensus passio est et non rationis, quæ propter hoc quod impassibilis, motus et alterationis non est susceptibilis. Amicitia vero secundum quod habitus est qui impartibilis et simplex, est proprie rationis. Omnes autem amicitiæ esse et fieri videatur, non esse et non fieri propter similitudinem et dissimilitudinem ejusdem alicujus amabilis. Una enim habet delectabile, altera autem habet utile : et amicitia ostenditur secundum similitudinem ejus quæ vere et secundum virtutem amicitia est : ambo enim hæc veræ amicitiæ existunt. In eo autem quod est veram amicitiam impermutabilem et mansivam esse, alias autem velociter contingit transcendere, et aliis multis modis a vera amicitia differre, non videntur amicitiæ veræ esse propter dissimilitudinem quam habent ad illam.

TRACTATUS II

DE DIVISIONE AMORIS SECUNDUM DIVERSITATEM AMANTIUM.

CAPUT I.

De diversitate amicitiæ secundum divisionem generalem amantium, in qua requiritur quod in eodem sint redamatio et amatio.

31\. Altera autem est amicitiæ species, et secundum alteras et alias differentias amationum accepta est, quæ in distantibus et superabundantia est, sicut se habet pater ad filium, et universaliter senior ad juniorem. Tenior enim in sensu regiminis et scientia superabundat ad juniorem qui in talibus deficit. Et sic secundum superabundantiam se habet omnis imperans ad imperatum : hic enim ex amore secundum quod superior, curam impendit inferiori : unde Ierotheus dicit, quod amor est vis unica superiora movens ad inferiorum providentiam, et inferiora ad superiorum subjectionem [1]. Taliter enim distantes amando et redamando differunt ab invicem. Non enim est eadem amatio parentis ad filios, et in imperantibus ad imperatos : eo quod uterque non idem impendunt amando. Adhuc autem non est eadem amatio patris ad filium, et e converso filii ad patrem. Pater enim curam impendit filio, filius autem patri reverentiam. Nec eadem amatio est viro ad uxorem, et e converso uxori ad virum : vir enim uxori fœcunditatem impendit, uxor autem viro generationem. In omnibus igitur his oportet quod altera sit virtus, et alterum opus super quod fundatur amicitia.

Est alia species amicitiæ quæ in excellentia consistit, et multas habet differentias

Virtutem autem hic non dicimus illam quæ moralis est, sed eam quæ perfectio est ad opus perfecte secundum statum in quo est, secundum quod dicit Aristoteles in septimo *Physicorum* [2], quod vir-

[1] S. Dionysius, De divin. nom. cap. 4.

[2] VII Physicor., tex. et com. 18.

tus est dispositio perfecti ad optimum : et secundum quod dicit in primo de *Cœlo et Mundo* [1], quod virtus est ultimum potentiæ in re. Amor etiam in talibus amicitiis magis est amor secundum corporalem actum acceptus, quam ille qui est simpliciter passio animæ, quamvis in corporali actu etiam sit passio amoris. Quilibet enim amicorum alteri vult bonum.

Similiter autem sicut altera est virtus et opus in his, ita alii et alii sunt fines proximi, propter quod fit amicitia. Propter aliud enim amat uxor virum, et vir uxorem : et sic est in omnibus aliis, quod unus amicorum quærit in alio propter quod amat. In his autem sic differentibus, oportet quod amationes et amicitiæ alteræ et alteræ sint. Actus enim in passiones a finibus distinguuntur. In talibus enim amicitiis nec eadem fiunt utrique amicorum ab utroque amando et redamando, neque etiam secundum decentiam virtutis oportet talia quærere. Si enim idem faciat filius patri quod pater filio, dissolvetur ordo patris ad filium, et amicitia per consequens.

32.

Hæ amicitiæ stabiles sunt, cum inferiores superioribus et e converso alterna exhibent officia.

Cum autem filii parentibus retribuunt ea quæ secundum connexionem ordinis conveniens est retribuere generantibus, et e converso parentes impendunt filiis quæ conveniens est filiis impendere, erit talis amicitia mansiva ἐπιεικής sive superbona et justa.

33.

In his amicitiis amatio fieri debet comparatione rationum.

In omnibus enim amicitiis quæ sunt in distantibus personis quæ secundum superabundantiam, oportet analogam sive proportionabilem ad statum personæ esse amicitiam. Verbi gratia, in talibus omnibus meliorem magis oportet amari quam amare. Similiter autem et utiliorem magis oportet amari quam amare. Similiter autem utiliorem et aliorum distantium omnium oportet eodem modo se habere in talibus amicitiis. Diximus enim, quod secundum dignitatem virtutis et operationis tales distinguuntur amicitiæ : et ideo secundum geometricam distinguuntur medietatem et proportionem. Cum igitur talis amatio secundum dignitatem fiat, tunc secundum aliquem modum, quamvis non simpliciter æqualitas fit inter amicos, ut scilicet quilibet in alio inveniat quod conveniens est secundum dignitatem virtutis et operis gradus sui.

34.

[illegible] in justis et in amicitiis non similiter sese habet.

Attendere enim oportet, quod non secundum similitudinem unam est æquale in justitia et in amicitia ut æqualiter se in eis videtur habere, quamvis sit in utroque. Æquale enim quod in justis est, distributivum scilicet secundum dignitatem primum est in ordine justorum : ex hoc enim civitas ordinatur et constituitur in civitatis dispositione quæ non continetur in propriis superabundantibus et deficientibus secundum dignitatem. Æquale autem quod accipitur secundum quantum quod est secundum arithmeticam proportionem, et est æqualium personarum vel per modum æqualium acceptarum, et est in exterioribus bonis ad communicationem relatis, ut in secundo et in quinto hujus sapientiæ libris, ubi de talibus locuti sumus, prius determinavimus justum distributivum quam justum communicativum. In amicitia autem secundum ea ex quibus ordo amicitiæ accipitur, e converso se habet. In illa enim æquale quod est secundum quantum, primo per se et simpliciter est in æqualibus. Amicitia enim est vel in his quæ ut æquales accepti sunt in eisdem et æqualibus amantibus et redamantibus : æquale autem quod secundum dignitatem est, secundo se habet ad amicitias. Ideo illa amicitia est amicitia quædam modum quemdam habens amicitiæ et non perfectam rationem : propter quod etiam hic secundo loco ponitur. Hoc autem

[1] I de Cœlo et Mundo, tex. et com. 116.

manifestum est, si multa fiat inter tales amicos distantia virtutis vel malitiæ. Si enim multum distans faciat quæ sic, et amatus inveniat quæ quærit, laudabilissima amicitia : et si transgrediatur, quo amor est, tanto indecentior efficitur secundum malitiæ incrementum. *Distantias* autem dicimus, quæ est sicut egestatis ad divitem, vel infirmatis ad potentem, vel alicujus alterius ad deficientem in illo. In omnibus enim talibus magis est amari superioris, et inferioris amare : quamvis enim amare proprium opus sit amicitiæ, et amare sit velle bonum amico, cui alter amicorum magis bonum vult, magis amatur. Vult autem inferior majus bonum superiori. Magis ergo amatur superior quam inferior. Qui vero majus bonum vult alteri, magis amat quam qui vult minus. Magis ergo inferior amat. Amatur autem magis superior. Propter quod si magna sit distantia et improportionabilis bonorum quæ sibi invicem volunt amici, amicitia dissolvitur : quia tales amici non dignificant se amicos appellare. Inferior enim sine proportione distans, non reputat se dignum quod in infinitum excellens ipsum, ejus vocetur amicus, sed potius vocat dominum reverendum. Superior vero quamvis benevolentiam impendat inferiori sine proportione sub ipso existente, tamen scit nihil dignum tantæ benevolentiæ ab inferiori sibi posse rependi. Quando autem proportio secundum utramque medietatem, geometricam scilicet et arithmeticam solvitur, necesse est amicitiam dissolvi. Omnis enim amicitia in aliqua vult esse æqualitate.

Manifestum autem est quod dicitur, in diis : dii enim secundum plurimum in omnibus bonis superexcellunt homines : et ideo non est dignum hominem Deum appellare amicum, sed potius colendum ac honorandum dominum. Manifestum etiam est in regibus : reges enim non se dignificant amicos vocari, qui multum et sine proportione defectiores sunt regibus in omnibus bonis. Similiter autem et illi qui ex habitu morali vel intellectuali nullo digni sunt, non se dignificant esse amicos sapientissimorum optimorum, sed potius venerabiles et cum honore dignos, tales vocant doctores et eruditores. Sicut et nos sanctos in deos translatos non dicimus amicos, sed clementes et venerabiles patres et dominos.

35. In talibus amicitiis certus non præfigitur terminus.

In talibus autem distantiis non est determinare certitudinaliter vel diffinire usque ad quantam distantiam amicitia remaneat vel salvatur : sed hoc certum est, quod multis bonis ablatis ab uno qui superabundat, adhuc manet amicitia quamdiu manet proportio bonorum qui sibi invicem volunt. Si autem multum et sine proportione distent, sicut divinum bonum distat ab humano : tunc quia proportio solvitur, solvitur et amicitia quæ superfundatur super æquale alicujus proportionis.

36. Amicus non debet amico maxima bona optare, sed pro dignitate.

Propter quod in dubium venit apud quosdam, id quod dictum est de omnibus amicitiis et amicis, quod scilicet amicus amico vult maxima bonorum. Hi enim dicunt hoc non esse verum : quia si inferior superiori vult maxima bonorum, vel e contra, cum maxima bonorum sint divina, sequitur quod uterque amicorum alterum vult esse divinum. Hoc autem si fiat, amicitiæ solvitur proportio : et sic tales ad invicem amplius non erunt amici. Non autem est optabile amico, quod non amicus efficiatur. Ergo amici non est optare alteri maxima bona : amici enim volunt sibi invicem per se bona, hoc est, quæ per se et secundum se ipsa amicis ut amicis conveniunt. Hæc autem sunt per quæ conservatur et non dissolvitur amicitia. Si ergo bene dictum est quod amici volunt sibi bona amicitiæ gratia, oportet de necessitate quod sic volendo sibi bona, maneat amicitia, et amicus maneat amicus, sicut fuit aliquando. Volet igitur homo amicus homini amico

maxima bona, quæ optabilia sunt homini et amico manenti, et non maxima simpliciter : quia per illa dissolveretur amicitiæ proportio. Adhuc autem in amicis distantium forte non volet minus alteri maxima bonorum. In talibus enim ordo et gradus sunt : et ideo conceditur unicuique amare plus seipsum quam alterum, et majora bona sibi velle quam alteri : quod non contingit in amicitia quæ vere amicitia est, et vere super æquale quantitatis fundatur.

CAPUT II.

De quibusdam quæ sunt talis amicitiæ imitationes, non veritates.

37. Multi autem communem hominum multitudinem sequentes, videntur velle amari a superioribus propter amorem honoris qui ambitio vocatur, magis quam amare : quamvis diximus quod superioris est amari, et inferioris amare. Si enim a superioribus amentur, sperant se promovendos : et propter hoc multitudo communis et communiter homines amatores sunt adulationis in dignitatibus constituti, et grate recipiunt adulationes quas inferiores impendunt, ut amentur et promoveantur. Inferior enim amicus si amicitiam sui gradus et virtutis excedat alius, secundum veritatem adulator est, vel talis esse fingitur, et magis se fingit amare quam amari : semper enim recitat quod plus diligat superiorem quam diligatur ab eo, ut ex hoc captet animum superioris et promoveatur. Amari enim in talibus cum exteriori et corporali actu uniatur, valde propinquum videtur esse ei quod est honorari : nec se reputat amari quam qui honoratur, quod utique communis appetit hominum multitudo : et quamvis hoc amicitiæ actus esse videatur, non tamen omnino est idem.

Multi magis amari quam amare appetunt.

Constat quod honorem nullus desiderat nisi secundum accidens, et non desiderat honorari a superiori propter ipsum honorem, sed propter spem promotionis : et ideo gaudent honorari ab his qui constituti sunt in dignitatibus et potentatibus, propter spem promotionis. Ex tali enim honoratione existimant bene sedere in cordibus eorum, et ex hoc adipisci ab ipsis quo indigent. Gaudent itaque tales honore : propter hoc quod talis honor signum est quod bene afficiantur ad eos et dulciter hi qui in sublimitatibus sunt constituti. Et si tales quærunt honorem ab ἐπιεικέσι sive virtuosis, et quod honorentur a scientibus et cognoscentibus eos, non quærunt honorem propter honorem, sed ut per bonos firmetur opinio propria ipsorum. Excellentes enim videntes quod tales boni honorant, firmiorem concipiunt opinionem quod tales promovendi sint. Gaudent itaque quod tales vere boni sunt qui honorant eos, credentes judicio talium se fore magis promovendos. In amicitiis autem amici gaudent in amari. Melius ergo est amari eo quod est honorari. Et amicitia secundum seipsam quid videtur eligibilius, honoratio autem secundum accidens. Honorem autem hic dicimus exteriorem reverentiæ exhibitionem in cultibus et laudibus et demonstrationibus et titulis et præconiis, quæ a superioribus aliquando inferioribus exhibentur, quos privilegiis specialibus cupiunt insignire. 38.

Amari est quid præstabilius quam honorari.

39. *Amicitia magis consistit in exhibendo quam in suscipiendo amorem.*

Cum autem amare et amari proprium amicitiæ sit opus et passio, videtur amicitia quantum ad actum exteriorem, magis esse in amare quam in amari : velle enim bonum, proprium opus amicitiæ est: velle autem bonum, amare est. Signum autem hujus est, quod in benevolentia, quæ similitudo quædam est amicitiæ, matres ad natos gaudentes sunt in amare, et non requirunt amari. Quædam enim benevolæ matres filios suos dant nutriri extra domos suas aliis mulieribus, ubi non vident eos, et amant natos scientes et cognoscentes eos natos suos esse, bona volentes eis : redamari autem a natis non quærunt, si utraque, amare scilicet ac amari, utrique amanti et amato non contingat. Nati enim infantes existentes redamare non possunt : et in talibus ipsis matribus videtur sufficiens esse quod videant et sciant natos bene operantes et proficientes : et ipsæ matres amant natos, quamvis illi propter ignorantiam infantilem rependere non possunt quæ matri secundum dignitatem matris conveniunt. Si autem hoc in benevolentia est, oportet necessario quod etiam sit in amicitia, cujus benevolentia similitudo est.

CAPUT III.

Inter quos et qualiter mansiva sit talis amicitia ?

40. *Amicorum virtus et perfectio est amare.*

Dum autem magis amicitia sit in amare quam in amari (quod ex hoc probatur, quod magis laudamus amatores amicorum quam amatos), sequitur quod amicorum secundum quod amici sunt, virtus sit amare : est enim ultimum et optimum.

Propter quod in quibuscumque amicitiis sit amare secundum dignitatem, illi amici magis mansivi sunt : et talium amicitia durabilior est. Inæquales enim secundum distantiam personæ et amicitiæ, maxime sic erunt amici : sic enim maxime æquabuntur, si utrique ament secundum dignitatem et secundum totam virtutem dignitatis. Amicitia enim, sicut diximus, æqualitas est quædam et similitudo. 41. *Qui pro gnitate amant, s biles su amici.*

Propter quod et ista amicitia maxime est inter eos, in quibus secundum virtutem dignitatis similiter est. Quia enim virtuosi etiam secundum seipsos maxime mansivi sunt in eadem propositi constantia, sequitur etiam quod magis mansuri sunt amici ad invicem : tales enim neque pravis indigent aliquibus quæ requirant ad invicem, neque ministrant vel impendunt sibi invicem prava : sed potius communiter dicere est, prava prohibent ad se invicem requirere vel ministrare. Bonorum enim hoc est proprium, quod nec ipsi peccent propter amicos, nec amicis concedant vel permittant aliquid propter se turpe facere. Propter quod dicit Tullius, « Prima lex amicitiæ sciatur, ut non nisi honesta pro amicis faciamus, et petamus ab amicis. » Quod alii autem firmum quoddam non habent in constantia propositi : nunquam enim permanent sibiipsis similes existentes : dicit enim Dionysius [1], quod malum ut malum est inæquale et involuntarium et infecundum et pigrum. 42. *Amicitia maxime e rum est militudo qui virtu sunt sim les.*

[1] S. Dionysius, De divin. nom., cap. 4.

42. Et si mali ut mali in paucum tempus amant seipsos, sicut leccator meretricem et fornicatricem amat, gaudentes ad invicem malitia : non tamen mansiva est talium amicitia.

Pravorum amicitia instabilis est.

43. Sed utiles amici sibi invicem et delectabiles, quamvis ambo mali sint, tamen plus permanent, sicut in antehabitus diximus. Permanent enim quamdiu sibi invicem tribuunt delectationes vel utilitates.

Utiles et jucundi in amicitia diutius perseverant quam mali.

CAPUT IV.

De solutione quæstionum in principio hujus libri inductarum.

44. Ea autem quæ a principio dicta sunt in opinionibus Antiquorum, magis videntur esse circa has amicitias. Distantes enim primæ quodammodo contrariæ sunt : unde amicitia quæ fit ex contrariis et inter contrarios, ut Antiqui dicebant, maxime videtur fieri propter utile. Verbi gratia, secundum hanc amicitiam pauper est amicus diviti, et indisciplinatus est amicus scienti : uterque ut accipiat, pauper quidem pecuniam, indisciplinatus doctrinam. Quo enim aliquis indiget, hoc appetens ab alio accipere, redonat aliquod quo illud redamando recompenset, sicut pauper diviti famulatum pro pecunia, indisciplinatus autem scienti pretium pro doctrina. In eumdem hunc modum amicitiæ attrahi potest et amator et amatus, inter quos, ut in antehabitis dictum est, non est vera amicitia, sed similitudo quædam, sicut se habet pulcher ad turpem : turpis enim gaudet pulchritudine qua frui cupit in pulchra, pulcher autem in turpi gaudet famulatu. Propter quod si aliquando amatores dignificant se amari ut amant in eisdem, et propter eadem volentes amare et amari, ridiculi esse videntur. Hoc enim inter turpem et pulchrum esse non potest, nec inter divitem et pauperem, nec inter indoctum et scientem : sed forte sic dignificatum est inter eos qui ex eodem ambo amabiles sunt. Hi autem qui nihil tale habent, se velle ad eadem dignificari et æqualia, ridiculum est.

Amicitia utilis maxime ex contrariis efficitur.

Et si aliquis objiciat, quod contrarium non appetit contrarium, quia appetendo appeteret suam destructionem : et sic inter contraria dicat non posse esse amicitiam. *Dicimus*, quod sequeretur si contrarium appeteret suum contrarium propter se et secundum seipsum : hoc autem contrarium non appetit contrarium propter se et secundum ipsum, sed secundum accidens. Pauper enim amat divitem non in quantum dives est, sed ut per munus temperetur inopia paupertatis. Appetitus enim est ut veniat ad medium, in medium autem quo inter duos terminata ratione medium est : tale autem medium est bonum uniuscujusque perficiens et salvans ipsum. Verbi gratia, excellenter sicco non est bonum excellenter humidum fieri, sed ut siccitas excellens per humidum ad medium veniat : et sic est in excellenter calido ad frigidum, et in omnibus aliis contrariis ubi contrarium appetit contrarium : et sic terra siccata excellenter appetit humidam pluviam : propter quod in fabulis ad Jovem clamare inducitur contra Phaetontem, quod male dirigendo terram, ad meram siccitatem per incendium solis substantiam terræ deduxit[1]. Sic

[1] Vide lib. II Metamorph. Ovidii.

etiam vernabile cœlum impletum pluvia in terram cadere desiderat, ut perspicuitas et serenitas cœlo restituatur ex remotione superflui humidi ab aere. Sic etiam complexiones excellenter incensæ, frigidis et humidis ut temperentur, desiderant : sicut fortiter æstuans febre, desiderat aquam frigidam, non ut bonum sibi, sed ut calor temperetur. Aliter tamen unumquodque sibi simile desiderat, et non contrarium : eo quod sibi simile suum bonum est suiipsius perfectivum et salvativum : contrarium autem sibi malum et destructivum est : sed hæc dimittantur. De his enim tractare in moribus magis alienum est quam propinquum : ad physicas enim pertinet rationes.

TRACTATUS III

DE DIFFERENTIIS AMICITIÆ DISTRIBUTIS SECUNDUM DIFFERENTIAS URBANITATUM.

CAPUT I.

Penes quæ principium et differentia accipiatur urbanitatum?

45. Quemadmodum autem in principio hujus libri dictum est, circa eadem et in eisdem videtur esse amicitia et justum, sicut Socrates existimabat. In omni enim communicatione qua homines sibi secundum convictum communicant, aliquod speciale justum esse videtur, et aliqua specialis amicitia. Cujus signum est, quod communiter consueverunt appellare velut amicos connavigatores et commilitones. Similiter autem eos qui sibi invicem in aliis communicationibus communicant. Connavigatores autem dicimus, non quorum utriusque navigatio est, sed quia lucra navigationis ad commune referunt. Et eodem modo dicimus commilitones, qui in commune referunt suæ militiæ victorias. Horum enim quia unum commune bonum est, uterque bonum vult alteri, quod proprium amicitiæ est : et uterque secundum dignitatem debitum reddit alteri, quod proprium justitiæ est : secundum quantum igitur communicant ad commune scilicet referentes actiones, in tantum est amicitia inter eos, et in tantum justum est inter eosdem. Propter quod in proverbio dicitur recte, quod *quæ amicorum, communia sunt.* Talis enim amicitia semper in communicatione. In eisdem ergo et circa eadem et justum est et amicitia.

In omni communicatione aliqua amicitia est.

Sunt autem fratres quidem, qui nihil ultra statum fratrum habent, sed æqualiter sunt filiifamilias. Et connutritis, hoc est, coætaneis et collegis in quantum hujusmodi, sunt omnia communia, quæ ap 46.

Amicitiæ communicationes diversæ sunt sicut et jura

eorum communicationem referuntur, sicut diximus de connavigantibus et commilitonibus : illi enim ad modum fratrum se habent et connutritorum. Aliorum autem a fraternitate eorum et connutritione separatis non sunt cum istis communia, sed discreta : et si quidem communicantibus quibusdam plura sunt communia, quibusdam autem pauciora, secundum quod in pluribus vel in paucioribus communicant negotiis. Potest enim aliquis judex esse et navigator, et secundum navigationem potest communicare alicui, cui non communicat secundum judicium. Et sic etiam amicitiarum quædam sunt magnæ amicitiæ et in pluribus, quædam autem minus et in paucioribus. Eodem modo se habent justa quæ sunt inter eos. Justa tamen quæ sunt in talibus communicationibus differunt. Non enim eadem justa sunt parentibus ad filios, et fratribus ad invicem : nec eadem sunt justa ἑταῖροις sive coætaneis et collegis ad invicem, et civibus ad invicem. Similiter autem est et in aliis amicitiis et communicationibus ad invicem. In omnibus autem talibus altera etiam sunt justa ad singulos horum qui sic sibi communicant. Si igitur ex eisdem accipiunt differentiam justa et amicitia, sequitur quod circa eadem et ex eisdem sit justum et amicum.

47 Sicut amicitiæ crescunt, ita et justa.

Adhuc autem augmentationes et diminutiones accipiunt amicitiæ ex eisdem ex quibus etiam justum capit augmentationem et diminutionem. Verbi gratia, qui magis et minus sunt amici, magis et minus est injustum facere vel justum. Verbi gratia, pecuniis privare ἑταῖρον, durius et injustius est, quam civem. Similiter non juvare fratrem, durius et injustius est quam non juvare extraneum : et percutere patrem, durius et injustius est quam percutere quemcumque alium : et universaliter quo major est ratio amicitiæ et communicationis, eo durius et injustius est tali injuriam irrogare. Hoc autem ideo est, quia justum et injustum augmentari vel diminui natum est simul cum amicitia : eo quod justum et amicitia in eisdem sunt, et ex æqualibus dignitate nata sunt advenire.

48. Societa omnes s les sunt tibus so tatis civ

Hoc autem ideo est, quia communicationes omnes quibus homines civiliter communicant et amicitiæ vinculo connectuntur, assimilantur particulis politicæ justitiæ. *Particulas* autem dicimus secundum totius philosophiæ consuetudinem eas quæ partes sunt, scilicet partium principalium. Partes enim tres sunt principales urbanitatum differentiæ, quas statim in consequentibus determinabimus : multæ tamen sunt particulæ, quæ partes sunt uniuscujusque urbanitatis : pars enim est quæcumque cum parte totum constituit, particula autem autem pars partis. Quod autem politicæ plures partes sint, ex hoc probatur, quia conveniunt omnes in aliquo conferente ad utilitatem, et tribuunt aliquid utilitatis ad ea quæ conferunt ad vitam hominis. Omnis enim politica communicatio gratia alicujus conferentis ex principio videtur convenire et commanere, sicut connavigantium, commilitonum, et omnium aliorum : conferens enim omnes legum positores communicant : justum autem id quod est communiter conferens ad utriusque communicantium utilitatem. Quod autem et aliæ communicationes secundum partes alias et alias utilis et conferentis videntur fieri. Verbi gratia, navigatores quidem communicant utile secundum navigium : hoc autem est secundum comparationem et augmentationem pecuniarum, vel aliquid aliud talium quod in lucrum computatur. Commilitonum autem communicatio refertur vel ad utile quoddam secundum bellum, vel ad utile quod est secundum stipendia pecuniarum, sive ad utile quoddam secundum victoriam vel victori gloriam, sive ad utile quod est ad capiendam civitatem. Similiter est in

politiis quæ sunt secundum communicationem, qua communicant contribules vel complebeii : omnes enim isti communicationes suas referunt ad communem utilitatem, et in tantum etiam communicant in amicitia. Quædam autem communicationum justitiæ propter delectationem videntur fieri, sicut delectatio conchorezantium hoc est, choreas simul ducentium : et communicationes æranistarum. *Æranistas* autem dicimus, qui æra conferunt ad conviviorum celebrationem. Conchorezationes enim, licet in delectatione sint, tamen communicant utile connubii, ut scilicet sponsus sponsæ placeat, et e converso sponsa sponso. In conchorezatione enim ante omnes excellere debet sponsus, et ideo sponsæ esse aptissimus. Æranistæ autem propter delectationem sacrificiorum communicant. Communicantes tamen utile hoc, quod prius provocetur ad devotionem sacrificiorum : et ille qui excellentior in talibus est, magis populum provocat.

49. Omnes autem hæ communicationes sub politica consueverunt reduci. Quamvis non præsentem tantum utilitatem inquirunt, sed alteri futuram, ut quod in futurum sponso sponsa placeat, vel in futurum devotio populi ad sacrificia perseveret : tamen ad politicum referuntur. Politica enim non communicat præsens conferens et utile, sed etiam in omnem vitam in sæculo duraturam communicat et appetit utile. Hi enim qui faciunt sacrificia et procurant congregationes quæ ad sacrificantes pertinent, et in his homines distribuunt, faciunt hoc propterea, quia in talibus sibiipsi requiem retribuunt, quæ requies est cum delectatione. In delectatione enim cor requiescit. Hoc signum est, quia antiqua sacrificia et congregationes Antiquorum ad sacrificandum maxime videntur fieri post fructuum collectiones : tunc enim ab aliis negotiis liberati, magis requiescere poterant in devotione sacrificiorum. Unde tunc primitiarum offerebant sacrificia, eo quod illis temporibus maxime ad talia vacare poterant. Et utiliores erant : quia tunc populus aliis omnibus laboribus deoccupatus, magis ad devotionem poterat excitari. Patet igitur quod omnes communicationes hominum particulæ politicæ esse videntur. Amicitiæ autem de quibus nunc loquimur, maxime ad tales consequuntur communicationes. Amicitiæ igitur et justum in eisdem et circa easdem sunt communicationes.

[Margin: Communicationes omnesque sub politica continentur.]

CAPUT II.

De speciebus politiarum in communi, penes quas amicitiæ species accipiuntur.

Politicæ autem sive politexæ species, quibus omnis politexa perfecta perficitur, sunt tres, ex quibus perfecta constituitur urbanitas : et tres æqualiter sunt transgressiones earum sive corruptiones, quibus vel in totum vel in parte corrumpitur urbanitas. Urbanitas enim quamdam integram sonat potestatem secundum regimen justitiæ. Hanc autem, sicut in primo diximus, in uno oportet esse sicut in divinissimo et optimo. Partes autem ejus oportet accipi secundum virtutis dignitatem. Partes autem dicimus gradus eorum qui in partem sollicitudinis et regiminis vocantur. Quia etiam exteriora bona organice 50.

[Margin: Tres sunt rei publicæ species et totidem corruptiones.]

ad felicitatis actum deserviunt, quamdam partem urbanitatis oportet etiam esse in his qui in exterioribus secundum potestatem facultatum, scilicet deservire possunt ad optimam civium gubernationem. Et ideo tres sunt politicæ species : duæ quidem simpliciter species, regnum scilicet et aristocratia. Tertia autem quæ a facultate pretiorum est et exteriorum bonorum, secundum aliquid species urbanitatis est, quam conveniens est dicere timocratiam. Hanc enim quamvis non sit urbanitas secundum ea quæ essentialia sunt felicitati, tamen quia est in his sine quibus cives ad felicitatem non reguntur, plures consueverunt eam appellare *politexam* sive urbanitatem. Urbanitatis enim potestas aut accipitur in se, aut in partibus. Si in se, fundatur in bono divinissimo : et sic est in ordine ad unum, qui bonum totius gentis prævalet gubenare : et tunc est regnum sive monarchia. Si autem accipiatur in partibus : aut accipitur secundum partes essentiales, aut secundum eas quæ deserviunt organice. Si secundum partes essentiales accipiatur, accipietur secundum facultatem virtutis : et hoc quando partiales potestates quæ senatoriæ sunt dignitates, ut ducatus, præsidis dignitas, pontificatus, et potestas proconsulum et aliorum, secundum unamquamque dignitatem secundum meritum virtutis conferuntur. Tunc enim provenit regnum universorum, quando rex præest secundum ordinem divinissimi boni in omni perfectione justitiæ. Principes autem ab eo constituti, possunt secundum virtutis uniuscujusque propriam operationem. Sicut enim Bias dixit, « principatus ostendit virum, » eo quod tam regnum quam principatus circa commune bonum est, ad quod quemlibet, tam regem scilicet quam principem, propriam habere oportet virtutem ad propriam suæ dignitatis operationem. Si autem accipitur secundum ea quæ deserviunt organice, iterum urbanitatis habet speciem et ordinationem, ut scilicet tales præficiantur qui per exteriora bona ad sui officii operationem habent facultatem, ut ex eorum defectu non impediatur actus regiminis. Harum autem urbanitatum perfectissima regnum est, quod consistit ex omnium ordine ad unum secundum perfectissimam justitiæ gubernationem. Propter quod dicit Dionysius [1], quod « regnum est omnis finis et ornatus et legis et ordinis distributio. » Rex enim distribuit omni officio et omni dignitati et omni negotio finem proprium, ad quem contendat, legem qua reguletur in operationibus quibus devenitur ad finem, ordinem quo ad commune bonum respiciens ad reipublicæ conservationem ordinetur. Unde in rege totius gentis bonum est, quod divinissimum esse diximus in primo hujus scientiæ libro. Nec rex est qui talem virtutem non habet ex perfectissimo justitiæ bono, quod hæc tria sapienter et utiliter distribuere possit cum affectu. Harum igitur urbanitatum optima quidem est regnum : pessima autem, hoc est, minima in boni ratione, est timocratia.

51 Regnu[m] tyran[nis] conver[...] sed m[...] differ[...]

Trangressio autem sive corruptio regni quidem est tyrannis. Ambæ enim potestates, regis scilicet et tyranni, monarchiæ quædam sunt, omnes sub se continentes et non particularem habentes potestatem : differunt autem ab invicem plurimum. Tyrannus quidem casu est, qui in omni distributione terminum legum et ordinum non intendit, nisi sibiipsi conferens, neglecta communitatis universalitate. Rex autem semper est, qui in talibus distributionibus semper utilitatem intendit subditorum : non tamen per hoc cadit a ratione regis, si tributa et vectigalia et contributiones accipit a subditis, dummodo hæc omnia ad reipublicæ referat utilitatem. Non enim est rex

[1] S. Dionysius, De divin. nom. cap. 12.

secundum perfectam regis rationem, qui non per seipsum ad hoc sufficiens est, et qui non in omnibus bonis, virtutibus scilicet et organice deservientibus omnes est superexcellens. Taliter autem superexcellens, nullo indiget ad actum regiminis et gubernationis pertinente. Non ergo pro se, sed pro subditis quærit et cupit quæcumque quærit et cupit. Qui autem constitutus est quidem in regno et talibus et tantis bonis virtutem ad regnandum adeptus, non est κλήρωτης magis quam rex. Κλήρωτης enim a κλῆρος Græce dicitur, quod apud nos *sortem* sonat. Sorte favente fortuita per errorem fortunæ in regnum constitutus est, et hoc non secundum naturæ ordinem est. Nulli enim potestati ad actum aliquem natura concedit principatum, nisi illa potestas prius adepta sit virtutem ad actum potestatis ejusdem, sicut patet in potestate videndi in oculis, et in potestate gradiendi in pedibus, et in universali potestate movendi in corde. Rex ergo erit secundum naturæ ordinem, qui omnium bonorum adeptione virtutem regnandi adeptus est secundum ultimum et optimum talis potestatis.

52.

Tyrannis pessima est corruptio reipublicæ.

Tyrannus autem contrario modo se habet ad regem. Tyrannus enim sibi bonum vult et quærit et prosequitur, quod in potestate manifestissimum est : et ideo pessima est, quod satis congruit. Pessimum enim contrarium optimo est, sicut nigerrimum contrarium est albissimo. Transgreditur ergo ille et corrumpitur ex optimo regni in pessimum tyrannidis. Tyrannis enim pravitas et corruptio est monarchiæ. Malus enim rex tyrannus fit per corruptionem virtutis regnandi. Differt autem tyrannus a κλήρωτης : quia κλήρωτης nomen accipit a defectu, et rationem boni et virtutis regalis : tyrannus autem, cum pervertitur actus regendi. Idem enim non secundum idem acceptum, sed secundum diversa quæ in ipso sunt, pluribus potest opponi. Nec propter hoc transgressiones plures sunt quam urbanitates, quia κλήρωτης et tyrannus unius et ejusdem non secundum idem corruptiones sunt. Aristocratia autem pars regni est, et est potestas et principatus, qui conceditur unicuique secundum propriæ virtutis meritum et dignitatem.

53.

Ex optimatum potestate ad paucorum potentiam fit transgressio.

Transgressio autem et corruptio ex hac malitia est, quæ dicitur obligarchia, quæ proprie principum est. Et hæc corruptio duobus modis fit, scilicet vel quando tribuunt ea quæ sunt civitatis et communitatis præter dignitatem et meritum virtutum, honores scilicet, et laudes, et demonstrationes, et titulos, et præmia his qui indigni sunt. Et secundo modo quando omnia vel plurima bonorum omnium ad civitatem pertinentium, attribuunt sibiipsis, privantes dignos. Et quando distribuunt principatus semper eisdem et indignis et paucis, facientes se et eos ditari de plurimo ad communitatem pertinente, quod omnibus dignis secundum dignitatem distribuendum fuerat. Sic enim pauci et mali principantur pro his qui maxime sunt ἐπιεικεις et digni.

54.

Ex census potestate ad popularem potestatem fit transgressio.

Timocratia autem principatus est principantium in pretiis, sicut qui principantur super stipendia, vel super nutrimenta militum, vel super arma ministranda : cujus potestatis virtus est ultima et optima facultas, talia qualia competunt pro tempore ministrare posse. Et patet etiam quod hæc pars regni est, sed est in quævis quæ ad regnum deserviunt organice. Transgressio autem et corruptio istius est in democratia. Δῆμος enim Græce, Latine *plebs* est, quando scilicet quilibet de plebe vult talibus præesse et principari. Democratia enim vel timocratia potestates conterminales sunt : eo quod utraque in multis est, et utraque æqualium est. Qui enim in timocraticis honoratione præficiuntur, æquales omnes sunt, vel volunt

esse, nullam ex virtutis merito habentes differentiam dignitatis in quantum hujusmodi sunt.

55. Minima transgressio reipublicæ est popularis potestas.

Minimum autem malum inter transgressiones est, quam democratiam dicimus. Parum enim sibi potestate opponente speciem transgreditur : eo quod timocratici et æquales sunt, sicut et democratici, nec distant a plebe virtutis merito, sed valore pretiorum. Et quia parum distant, ut in pluribus fit transgressio politicarum vel politexarum. Sic enim transgredientes, minimum transgrediuntur : facilis autem transgressio in minimo est.

CAPUT III.

De similitudinibus harum urbanitatum in œconomicis.

56. Similitudines specierum et corruptionum reipublicæ habentur in domibus.

Quia vero omnia quæ in urbanitatibus sunt, ex œconomicis ortum habuerunt, similitudines harum trium urbanitatum et exempla potest aliquis in domibus et domorum dispensationibus accipere. Patris quidem enim ad filios communicatio, regis habet figuram. Patri enim cura filiorum est secundum excellens bonum œconomicum ad filios sicut ad liberos : et ipse pater curat de filiis propter filios, et non propter seipsum. Hinc enim est, quod Homerus Jovem Cretensem regem, patrem appellat. Astronomorum enim sententia de Jove est, quod omnibus vult bonum et facit, et nulli unquam male nisi per accidens. Hoc autem id est quod regnum secundum sui rationem paternus vult esse principatus. Pater enim se alterum habet in filio : et ideo necesse est quod cum natura affectus patris transponatur in filium : id enim quod suiipsius pater in filio, virtute totum est quod pater est : et sicut pater se alterum prosequitur, ita necesse est quod omni cura filium prosequatur : et non e converso, quia filius nihil sui habet in patre. Id autem quod patris in filio est bonum, triplex est, scilicet formativum ad esse et figuram, et nutritivum ad conservationem. Id enim quod a patre est, est et in matrice, trahit et procurat nutrimentum, et extra filio jam nato, ipsum est quod convertit et trahit ad membra cibi nutrimentum. Adhuc autem patris virtus est, quæ primo formavit : et formato jam corpore regitiva efficitur totius. Sic ergo patris est formativum, nutritivum, et regitivum. Eadem autem virtus est et regni : ad suum enim bonum proportionabiliter res omnes format, et in bono omnes nutrit et educat, et omnes regit ad disciplinam. Patris ergo et regis una est similitudo.

Nec est instantia, quod in Persis patris cura ad filios tyrannica est. Utuntur ergo Persæ filiis ut servis, utilitatem propriam et non filiorum intendentes : domini enim ad servos cura tyrannicus principatus est : eo quod domini in servo non conferens servo, sed domino conferens operantur et procurant. Sed in hoc est differentia, quod principatus domini ad servum rectus videtur et justus. Principatus autem patris ad filios, si utilitatem suam et non filiorum intendat, nec rectus nec justus est. Peccat igitur Persicus principatus patris ad filios. Differentium enim subjectorum principatus sunt differentes. Differenter autem subjiciuntur servi et filii. Filii enim propter se sunt et liberi : servi autem non sunt nisi gratia dominorum, et non propter seipsos. Cavillatio diluti[tur]

e princi- ..u viri et iulieris in domo.

Principatus autem viri et uxoris per similitudinem et figuram aristocraticus videtur principatus, qui unicuique secundum dignitatem virtutis et meritum conceditur. Eodem enim modo secundum dignitatem viri ut vir est, conceditur principari, et circa hæc quæ oportet virum principaliter uxori facere. Nihilominus tamen reddit et concedit uxori principari in his quæ uxori ut uxori congruunt. Si autem vir in omnibus velit dominari, nihil dignitatis reddens vel tribuens uxori, transponitur principatus viri in oligarchiam : quia tunc quod pluribus debebatur secundum dignitatem, sibi soli usurpat, non dimittens et tribuens aliis quod eis congruit secundum dignitatem. Talis igitur vir non facit quod sibi secundum dignitatem convenit, et non facit quod melius est secundum œconomicam dispensationem. Alio autem modo iste etiam principatus corrumpitur, quando scilicet uxores principantur : eo quod forte sunt hæredes boni communis, ita quod bona communia per eas ad viros devoluta sunt. Ex hoc enim quærentes principari, principatus talis non secundum virtutem fit, sed propter divitias et propter potentatum, quemadmodum fit in oligarchiis, in quibus plurimi dignitate sua privati sunt, ut pauci quidam ex tali ditentur potestate.

principa- fratrum.

Timocratiæ autem principatui fratrum assimilatur principatus : quia fratres ut fratres æquales sunt, nec in aliquo eorum respectu alterius dignitatis est aliqua distantia præter quam in hoc quantum in ætatibus differunt. Propter quod si multum ætatibus differunt, non remanet in eos fraternus principatus vel amicitia, sed senior inter eos ad alios se habebit ut pater. Corruptio autem hujus democratia est, quando quilibet ex æquo vult principari in his quæ pertinent ad familiæ dispensationem et provisionem, ita quod quilibet vult esse cellarius, pincerna, et dapifer, et coquinæ magister. Talis autem democratia in his maxime domibus fit sive habitationibus, ubi nulli conceditur dominatus, sed sine dominatione sunt. In tali enim domo ex æquali volunt principari in dispensandis. Fit etiam in talibus in quibus debilis est, cui conceditur dominium. Debilis autem, dico, in virtute dispensationis, et debilis secundum unamquamque ad dispensationem potestatem domus pertinentem, sicut est camerariorum potestas utendi servis, et utendi thesauro, frumento, vino, et cæteris omnibus. Sicut enim in urbanitate civitatis vel gentis regimen est in ordinatione omnium : aristocratia autem in ordinatione parium in principatu, qui parium utuntur dignitate, quos vulgariter *barones* vocamus : timocratia in ordinatione ministeriorum necessaria subministrantium, sicut est magistratus pistorum, et coquorum, et pincernarum, camerariorum, et hujusmodi aliorum : ita est in domo pater familias, ad quem pertinet ordinatio in filiis qui sunt per modum parium, in ministris domus qui sunt per modum timocraticorum et officiatorum

CAPUT IV.

De distributione amicitiæ secundum quamlibet urbanitatem.

Secundum unamquamque autem dictarum urbanitatum amicitia fieri videtur secundum tantum, secundum quantum est ibi justum distributivum secundum medium geometricum acceptum. Regi 57.

Regis amicitia ad eos qui regun tur, in excellentia beneficii consistit.

quidem enim ut rex est, justum et amicum congruit in superabundantia beneficii esse. Fluere enim beneficiis, congruum est regi. Rex enim benefacit subditis, et non beneficiatur ab eis. Rex enim in quantum rex, et bonus est, et bonitatis regalis perfectam habet virtutem : et ideo curam habet ut bene operentur, quemadmodum pastor ovium qui diligenter procurat omne quod ovibus est bonum secundum pastum et profectum, custodiam et repulsam contrariorum. Unde Homerus Agamemnonem magnæ Græciæ regem (quæ nunc pars Italiæ vocatur) *pastorem populorum* dixit esse.

58. Amicitia paterna similis est regiæ, sed ab ea differt beneficiorum multitudine.

Talis autem cura et amicitia est œconomicis etiam quæ *paterna* vocatur, quamvis differat magnitudine beneficiorum amicitia paterna et amicitia regalis. Sicut enim sexus duplices sunt, separati scilicet, et conjuncti : separati, sicut in gallo et gallina : conjuncti, sicut in ovo : ita est in omnibus membris animalium, et in omnibus seminibus plantarum. In omnibus enim causa substantialiter efficiens conjuncta est effectui, et semper efficit : quia aliter non esset verum, quod causa immediata et per se destructa destrueretur effectus, et posita poneretur effectus : et sic periret demonstratio, et totum quod in philosophia est determinatum : et propter quod pater in nato semper est, semper faciens et formans esse, nutritionem, et totius vitæ regnum, sive mortuo patre separato, sive non. Illis autem beneficiis nihil simile est. Causa enim essendi et nutrimenti et disciplinæ sunt patres : et in hoc existimantur maxime benefici esse. Hæc autem et progenitoribus esse attribuuntur secundum totum avitarum ordinem. Ex quo enim pater a bonis se habet in filio, inter filium et patrem gradus non est. Et ex quo pater non est gradus, sequitur quod inter filium et avum gradus non est. Et eadem ratione inter nepotem et proavum, et abavum et subavum : et, ut universaliter dicatur, secundum totum avitarum ordinem. Secundum naturam igitur paternum bonum principativum est filiorum, et progenitores universaliter secundum naturam principativi nepotum, et similiter secundum similitudinem hujus naturæ rex principativus est subditorum. Sicut enim jam diximus ante, eadem virtus quæ formativa est, et perfectiva nati ad perfectum regimen efficitur jam perfecti. Et sic constitutio regis et regni a naturæ causatur ordine, et ibi configuratur. Amicitia ergo paterna in superexcessu se habet ad amicitiam regalem : propter quod plus regibus parentes a filiis honorantur. Non enim in eodem amicitia paterna est. Pater enim filio tribuit curam, filius autem patri honorem. Sed in hoc amicitia est, quod uterque vult alteri bonum quod sibi congruit secundum dignitatem. Proprius enim amicitiæ actus est velle bonum amico.

59. Amicitiæ regiæ et paternæ est idem justum.

Similiter autem justum in his non est idem. Non enim idem est debitum quod pater distribuit filio et filius patri, sed uterque reddit alteri quod competit secundum dignitatem sicut et amicitia.

60. Viri ad uxorem non eadem amicitia

Similiter autem est de amicitia viri ad uxorem : hæc enim est figura ejus quæ est in aristocratia. In hac enim secundum dignitatem uterque vult donum alteri. Plus ergo vult boni meliori. Vult enim unicuique congruens sibi bonum. Eodem enim modo se habet in distributione justi. Digniori enim plus reddendum est, quia aliter proportio geometrica non salvaretur.

61 Amicitia fratrum similis sodalitiæ.

Amicitiæ ergo inter fratres εταῖρικῃ assimilantur amicitiæ. Εταίρους autem dicimus coætaneos, collegas, comperegrinos, comphilosophantes, qui in quantum hujusmodi sunt, nihil habent divisum sicut nec fratres. Unde taliter

coætanei et consocii æqualem habent dignitatem sicut fratres in quantum fratres sunt. Tales igitur sunt quales fratres sunt, qui unius disciplinæ sunt, et qui sunt uniuscujusque moris : in quantum tales enim omnia ad unum morem referunt, et nihil habent divisum ut in multum. Ergo huic amicitiæ assimilatur amicitia quæ est secundum timocratiam. Timocratici enim cives æqualis sunt dignitatis : volunt enim in pari principari, et æquali dignitate in officiis reipublicæ necessaria subministrantibus : et secundum modum talis justi sibiinvicem bona volunt. Sic igitur justum, sic et amicitia est inter eos.

CAPUT V.

Utrum æqualis amicitia sit in transgressionibus urbanitatum ?

62. In transgressionibus autem harum urbanitatum est parum et parvum amicitiæ. In pessima autem nihil est justi, et nec est amicitiæ. Pessima autem est, quæ maxime pessimat subjectos, et hæc est tyrannis. In tyrannide nihil vel parum amicitiæ est. In quibus enim nihil est commune in quo plurium sit communicatio sicut in imperanti et in imperato, sive tyrannizanti et tyrannizato. In his neque amicitia, neque justum esse potest. Tam justitia enim quam amicitia circa commune bonum sunt, in quo plures communicant secundum propriam uniuscujusque dignitatem. Sed tyrannus utitur subjectis ad usum proprium, non communem, sicut artifex mechanicus utitur organo instrumentali, ut architectus securi, et faber malleo : quorum uterque usum instrumenti refert ad propriam utilitatem et voluntatem, et nihil boni tribuit vel vult instrumento, sed totum sibiipsi. Similiter autem et anima se habet ad corpus et organa corporis. Omnibus enim illis utitur ad propriam voluntatem : hoc autem modo dominus se habet ad servum. Tria enim hæc juvantur ab his tribus quibus utuntur, sed totum referunt ad suiipsorum voluntatem. Amicitia autem non est ad inanimata. Nullus enim vult bonum inanimatis, sicut in principio hujus libri dictum est. Similiter neque justum distributivum est ad inanimata. Sed neque ad animata : communicare enim in bono communi non possunt ad equum vel bovem. Nec justitia est similiter neque amicitia ad servum secundum quod servus est. Nihil enim commune bonorum est, in quo secundum distributionem communicant utentes, et quibus utuntur. Servus autem se habet ad dominum sicut animatum organum instrumentale, quo ad proprium utitur usum et discretum. Organum autem se habet ad artificem mechanicum sicut animatus servus, quo ad discretam et non communem artifex utitur necessitatem. Secundum id igitur quod servus est, nulla est domini amicitia ad ipsum, sicut nec justum : sed secundum quod homo, potest habere aliquid amicitiæ et quiddam justi. Videtur enim quiddam esse justum omni homini ad omnem hominem qui potest communicare lege et compositione sive conventione contractuum humanorum. In quantum autem justum est inter eos, sic et amicitia potest esse secundum quod homo est. In tyrannidibus autem quæ non utuntur hominibus ut homines sunt, valde parvum est aliquid amicitiæ et aliquid justi. Non enim in plus quam in quantum parcunt aliquibus ut hominibus.

In transgressionibus parum amicitiæ, et præcipue tyrannide

63. Quod autem in democratiis amicitiæ et justi, in plurimum est. Plebeius enim principatus multa habet communia, eo quod talis principatus inter æquales est. Omnis igitur amicitia in communicatione est, quemadmodum dictum est.

Inter transgressiones plurimum amicitia est in popularibus potestatibus.

Objectio.

Quod autem diximus, quod in democratiis amicitia est in plurimis, eo quod urbanitas æqualium est : æqualium autem multa communicatio est ad invicem : quidam sine causa calumniantur. Dicunt enim tyrannidem corruptionem esse unius, democratiam autem plurium : plurium autem corruptionem pejorem esse quam unius : et sic minus amicitiæ videtur esse in democratia quam in tyrannide. Addunt etiam quod in antehabitis pessima dicitur esse democratia.

Responsio.

Sed ad hoc *dicendum*, quod democratia minimum nocumenti est. Quamvis enim plurium et æqualium est, non tamen conveniunt ad nocendum. Tyrannus autem licet unus sit, tamen refertur ad multos : et sic concordiam habet ad nocendum et pessimandum sine contradictionis impedimento, et multis nocet : eo quod ad omnes refertur, democratia ad quosdam tantum, ad eos scilicet qui ad officium democraticæ potestatis sunt ordinati. Quando vero democratia dicitur pessima, non ideo dicitur pessima quia multum pessimet : sed dicitur respective pessima, quia scilicet non est urbanitas nisi secundum quid, quod corrumpit timocratiam. Timocratia enim videtur principatus in pretio esse, nec divini boni. Et cum timocratia minus bona sit inter urbanitates, et democratia corruptio sit ejus, inter omnia minorem similitudinem habet cum bono democratia : et hoc modo dicitur pessima esse. Tyrannus enim imitatur regnum, oligarchia aristocratiam. Democratia autem minimum quid est quod timocratia mutetur. Longissime ergo distat ab urbanitatis bono.

CAPUT VI.

Quod amicitia cognata et εταῖρικη *separantur a politica, et ideo alia accidentia habent ab ipsa.*

Amicitiam autem cognatam et εταῖρικην separabit et dividet aliquis subtiliter inspiciens a politicis amicitiis. Quamvis enim ea amicitia quæ contribulum est, et ea quæ est connavigantium, vel concivium: et aliæ quæcumque tales sunt, assimilentur communicativis amicitiis secundum medietatem geometricam vel arithmeticam, et sic politicæ esse videantur, eo quod tales videntur esse secundum quamdam confessionem quæ fit inter amicos (*confessionem* autem vocamus, quod pacti quamdam habet virtutem : propter quod politicus judicat de eis), tamen speciale quiddam habent super politicam, ratione cujus quædam conveniunt istis amicitiis, quæ politicæ non conveniunt. Et inter has etiam ordinatur amicitia comperegrinantium, cui ratione comperegrinationis aliquid convenit, quod non convenit politicæ. Talis autem cognata amicitia et εταῖρικη quantum ad ea quæ sibi propria sunt, a nobis hic determinanda est, maxime propter parentelam et matrimonialem amicitias. 64.

Amicitia consanguinea, sodalitia, et hospitalitia distinguuntur a politica.

65.

Dicimus igitur quod *cognata* amicitia multifaria est. Est enim parentum ad natos, et fratrum ad invicem, et nepotum,

Pater plus dtligit filium, quar filius patrem. Prima ratio

et sic deinceps aliorum, inter quos similis cognatio esse videtur, et simile amicitiæ vinculum. Sed tamen sicut pater totius cognationis principium est, ita omnis talis amicitia dependet a paterna.

Secunda ratio. Parentes enim quidem filios diligunt ut suiipsorum aliquid existentes. Filii autem non hoc modo diligunt parentes, sed diligunt parentes et seipsos ut aliquid unum existentes, quod ab illis est, et ab ipsis unum est. Semen enim patris in virtute cordis, cujus virtus universalis est, virtute totum est quod pater est. Propter quod Plato dixit, semen patris esse parvum animal et parvum hominem. Aristoteles autem quia potestate et non actu est, dixit aliquid patris esse, et non patrem vel hominem. Quando tamen potestate totum est quod filius est, et idem est id quod est in potestate et id quod est in actu, quamvis esse non sit idem : et propter hoc etiam filius dicitur esse aliquid patris. Quia autem idem semen non est potestate pater, sed filius, propter hoc filius non potest diligere patrem ut aliquid sui existentem, sed diligit eum ut aliquid existens ab illo. Totum enim quod est filius, a patre est, non tantum effective, sed secundum totum constitutum ex forma et materia : hoc enim totum patris est. Propter quod sequitur patrem plus diligere filium quam e converso : quia pater sui aliquid habet in filio, filius autem in patre videtur.

Tertia ratio. Hoc autem et alia ratione probatur. Parentes enim magis et melius sciunt natos qui sunt ex ipsis, quam geniti sciant quod sunt ex parentibus. Hoc autem dicunt quidam quod ex hoc contingit, quod non proprie filii sunt nisi ex legali procreati matrimonio. In tali enim natura nec uxor fraudat virum, nec vir uxorem, statim sciunt parentes natos esse filios scilicet : propter quod lege sancitum est, quod « Pater est quem nuptiæ demonstrant. » E contra autem filii non statim sciunt quod nati sunt talium parentum : quinimo ex fide dicentium hoc credunt : et sic non habent æqualem scientiam quod sint parentes eorum, qualem habent parentes quod isti sint nati eorum. Propter quod sequitur, quod fortior est dilectio parentum in filios quam e converso. Et quamvis hoc moraliter dici possit, tamen hic est alia subtilitas. Pater enim id quod suum est, et in sui aliquid est per rationem generationis, accrescit semper esse suum usque ad ultimam perfectionem. Conformat enim idem quod patris est, non tantum guttam fœminæ in matrice, ut de potentia hominem faciat actu hominem : sed postea omnia format, de puero faciens vitum perfectum. Propter quod duas rationes distinguit Aristoteles, scilicet de potentia hominis in hominem, et de puero in virum. Et hoc pater scit, quod tanta bona ministrat per rationem activæ generationis. Nihil autem talium potest scire natus per rationem passivæ generationis respectu patris : et ideo in tanto bono redamare non potest : sed hoc quod potest, rependit, reverentiam scilicet.

Quarta ratio. Adhuc autem magis approximatur pater filio quam filius patri. Genito enim magis approximat id quod est a quo genitum est, hoc est, pater, quam factum sive genitum approximet generanti sive facienti. Quod enim ex aliquo est, propinquum quidem est ei a quo est, sicut dens mandibulæ, vel capillus capiti, vel aliquod quodcumque propinquum est ei quod habet ipsum, ita quod in ipso formatur et nascitur ex ipso. Plus tamen approximat generans genito, quam genitum generanti. Generans enim approximat aliquid sui habens in genito. Generanti autem quod dicitur esse id a quo genitum est, genitum per aliquid sui nihil approximat : et si approximare dicitur per hoc scilicet quod ab ipso est, tamen multo minus approximat. Sicut et mandibula plus approximat denti, quam dens mandibulæ : et caput plus approximat capillo, quam capillus capiti. In his enim conveniens exemplum

est : quia utrumque distinguitur ab eo a quo est, cum transformetur in ipso, et sit ab ipso. Dens autem de humido nutrimentali formatur in mandibula : et ideo recrescit aliquoties et crescit continuo redivivus. Mandibula autem de humido radicali formatur a formativa : et ideo non recrescit amputata. Similiter capillus de fumo nutrimenti crescit in capite et de capite. Et similiter natus non nisi in parente et de parente. Et ideo extrema sunt convenientia. Ex quo sequitur parentem propinquiorem esse nato, quam natum parenti. Et iterum patrem parentem propinquiorem esse quam matrem, sicut formans propinquius est formato quam amabile.

Quinta ratio. Hoc etiam multitudine temporis accipitur. Parentes enim confestim natos diligunt : affectus enim in eos transponitur cum natura. Nati autem non statim diligunt parentes, sed procedente tempore, cum intellectum sive sensum accipiunt boni parentalis.

Mater plus patre diligit natos. Ex his autem ulterius manifestum est propter quam causam matres magis amant natos quam patres. Diutius enim clausos retinent et multum ministrant sanguinis in formatione : et jam formatis et natis ministrant lactis alimenta. Pater autem confestim semen dat formationis, et ulterius ad esse non ministrat. Ferventius ergo diligit mater, pater autem constantius. Constat enim in uno quod patris est. In multis autem fluit quod matris est. Uterque ergo magis diligit et pater et mater. Parentes enim filios diligunt ut seipsos. Filii enim qui ex ipsis nati sunt velut alteri ipsi. *Alteri* autem dico propter separari. Si enim non separarentur, procul dubio non essent alteri, sed ipsi parentes. Filii autem diligunt parentes ut ab illis nati, ut diximus. Hæc igitur est *parentalis* amicitia. Hæc amicitia in primo gradu est amicitia fratrum ad invicem. Inter filium enim et patrem non est gradus, sicut inter patrem et se alterum gradus nullus est.

Fratres igitur diligunt se ad invicem, sicut hi quorum nasci et generari ex eisdem est. Identitas enim fratrum ad illa parentalia, ex quibus sunt fratres, unum et idem esse ad invicem. Quæ enim uni et eidem sunt quodam modo, hæc etiam ad invicem sunt eadem per aliquem modum. Quod probatur per proverbium. Dicitur enim, quod « fratres sunt unus et idem sanguis, et una et eadem radix : » et alia talia multa dicuntur. Sanguis enim et radix unum et idem aliqualiter sunt et in divisis. Quamvis enim numero non idem sint, forma tamen et substantia originis idem sunt : et in quantum non idem sunt, gradus est inter eos, in quantum uno solo removentur a radice ; scilicet quod neuter fratrum in altero aliquid sui habet, sed in utroque unus sanguis est parentalis fratrum. 66.

Amiciti. fraterna m jor est p paternan

Prima rat

Secunda tio. Postea multum confortat et magnum aliquid confert ei ad vinculum amicitiæ, quod connutriti sunt, et quod in communi secundum unam sunt ætatem : non quidem ætatem temporis, sed sicut dicimus unam ætatem, quæ eodem indiget pædagogo. Junior enim et senior fratrum quamdiu filius familias est, quantum ad hoc unius ætatis est. Diligit enim coætaneus coætaneum per hoc quod coætaneus est : et εταῖρος εταῖρον diligit, eo quod unius moris sint. Et propter quod fraterna amicitia assimilatur εταῖριχῃ. Unius enim moris sunt, qui unius pædagogi instituuntur disciplina : et unius ætatis, quia nullus proprie sufficit regimini. Nepotes autem et reliqui deinceps cognati pronepotum et abnepotum et subnepotum approximantur ad invicem, ex his quæ sunt parentum et fratrum, omnes isti conjunguntur et communicant in hoc quod ab eisdem sunt secundum radicem. Fiunt tamen quidam eorum proximiores : alii autem magis alieni et longinquiores in hoc quod prope est vel longe qui prædux vel stipes dicitur esse parentelæ. Pluribus enim gradibus distantes, alieni magis sunt, pau-

cioribus autem distantes, magis propinqui.

Quot autem gradus sint vinculum consanguinitatis dissolventes, lege determinandum est. Si tamen simile sumatur ad ea quæ fiunt in homine uno, in quinto dissolvitur. Quia semen ex quo fit generatio, quatuor digestionibus membris corporis determinatur. Consanguinitas autem sicut corpus hominis est, in qua stipes sive prædux est sicut cor. Cæteri autem sicut membra cætera a corde. Primum autem quod oritur a corde secundum Peripateticorum sententiam, vena est. Secundum autem venæ divisio ad determinatam partem. Tertium vero determinatio venæ ad membrum quod accipit nutrimenti beneficium. Prima ergo digestio, ut dicit Aristoteles sub medio thalamo cordis est : et ex hoc accipit nutrimentum, formam, et motum, qui proprius motus nutrimenti est hic quo tendit ad corpus quod nutritur, et ad membrum sicut ad propositum suum locum, sicut ferrum movetur ad magnetem. In vena vero determinatur hæc forma et dirigitur ad tendendum sive vel deorsum, vel in dextrum, vel in sinistrum, vel ante, vel retro, secundum tres diametros ad angulum rectum quo nutrimentum movetur et in toto corpore. In subdivisione autem venæ motum accipit ad unum situm, quicumque est ille, in quo scilicet membrum est in quo nutriri debet. A membro autem accipit ad membrum quod nutritur et non ad aliud assimilationem : et si dirigatur ulterius, extra corporis similitudinem dirigeretur. Et quia parentela est sicut corpus, in qua stipes cor est, alii autem sicut membra : propter hoc lator legis dixit quod in quatuor gradibus attenditur consanguinitas, et in quinto dissolvitur. Quod autem quidam dicunt unam esse digestionem in stomacho, et unam in hepate, non ad hanc sententiam pertinet determinare.

CAPUT VII.

Qualis sit amicitia parentalis?

Amicitia autem filiorum ad parentes fere talis est ut amicitia hominum ad deos. Bonum enim divinum est ut creans et formans humana. Est ergo sicut ad superexcellens, et non sicut ad æquale. Parentes enim maxime benefecerunt, et in maximis. Sunt enim parentes essendi et non nutriendi tantum causa natis, et ad virtutem et curam sunt causa ejus quod est filios disciplinatos fieri : quibus bonis nihil æquale potest rependi a filiis. 67. Amicitia filiorum ad parentes. et hominum ad deos est sicu ad tsuperexcellens.

Hæc etiam amicitia comitantia habet et delectabile et utile magis quam amicitia alienorum. Vita enim communis et ex natura et ex nutritione magis est consanguineorum, quam alienorum. 68. Amicitia consanguineorum delectabilior et utilior est quam amicitia extraneorum.

Adhuc autem omnia quæ sunt in εταῖρικῃ amicitia, sunt et in fraterna : sed non convertitur. Sed tamen in tali amicitia parentali magis est vinculum amicitiæ inter eos qui ἐπιεικεῖς sunt, et inter eos qui totaliter similes sunt. Tales enim quanto proximiores sunt etiam ex nativitate, magis diligunt ad invicem, in quantum unius moris sunt. Simile vinculum naturæ vinculum habent similitudinis morum, qui ex eisdem parentibus sunt. Similiter in quantum connutriti et Prima ratio. Secunda ratio.

contradiscreti sunt ad unam similitudinem.

Ter ia ratio. Adhuc autem firmissima probatio amicitiæ et plurima est ea quæ est secundum tempus, scilicet quod in omni tempore amicus probatus inventus est. Hoc autem maxime convenit fraternæ amicitiæ. Et talia amicabilia sive amicitiam facientia secundum analogiam sunt in reliquis gradibus cognatorum.

CAPUT VIII.

De amicitia viri et uxoris.

69. Viro et uxori secundum naturam amicitia videtur inesse.

Viro autem et uxori amicitia videtur secundum naturam existere, non secundum quod natura dicitur ex qua pullulat pullulans, sed secundum naturam qua homo conjugale animal est magis quam politicum. Solus enim homo in actibus et operationibus sibi non sufficit, et propter hoc dicit Avicenna, quod vita hominis solitarii pejor est quam esse potest, propter suæ teneritudinem complexionis, et multiplicem indigentiam, propter quam oportet ipsum tendere ad domus constitutionem. Domus autem constitutio non fit nisi propter conjugium. In perfecta enim constitutione domus similitudo regni est, et aristocratiæ, et timocratiæ. Et timocratia propter aristocratiam est, aristocratia autem propter regnum. In domo igitur solus homo esse non potest : sed prima inclinatione naturæ ad ordinem domus est, quod conjugale animal sit homo. Et quia civitas constituitur ex domo et derivatur ex illa, sequitur quod homo magis conjugale animal sit quam politicum, quanto prior est domus civitate et magis necessaria, et quanto filiorum procreatio communius accidit animalibus quam esse œconomicum vel politicum. Omnia enim animalia procreationem filiorum intendunt : non omnia autem politica sunt. Aliis igitur animalibus ab homine quædam conjunctio conjugalis in tantum communis est, in quantum procreationem filiorum intendunt : et idcirco non conjunguntur nisi tempore procreationis filiorum. Homines autem non solum procreationis filiorum causa cohabitant, sed etiam gratia eorum quæ necessaria sunt in totam vitam : et ideo semper cohabitant et individuam vitam conjugaliter viventes sortiuntur, et hanc individuitatem lege et consensu inter se invicem confirmant. Primo ante conjugium divisa sunt opera, et altera viri et uxoris ad invicem ea non referunt. Homo autem divisis operibus sibi non sufficit, sed ponentes propria ad commune, ad unam et eamdem individuitatem vitæ referentes, omnia statim sibi invicem sufficere incipiunt. Suppletur enim defectus qui est in altero ex utriusque relatis ad idem. Propter hoc in hac amicitia videtur et utile et delectabile esse. Delectabile quidem, in quantum naturale. Utile autem, in quantum ex utrisque suppletur defectus alterius. Erit autem etiam hæc amicitia propter virtutem, si ambo conjuges ἐπιειχεῖς sint : tunc enim virtus est, et gaudebunt ad invicem tali virtute.

70. Filii sunt vinculum quo vir et uxor fortius conjunguntur.

Conjunctio autem quæ est per modum vinculi in hac amicitia, ut fortior et firmior sit, filii esse videntur, ex quibus domus constituitur. Propter quod steriles conjuges citius et facilius dissolvuntur quam non steriles : et lege Romana fe-

runt ab antiquo sancitum, quod ex sola sterilitatis causa in altero conjugum conjugium solvetur. Sic Marcia e Catone soluta esse dicitur propter sterilitatem. Ambobus enim conjugibus commune bonum proles filiorum est. Quod autem commune utrisque est, continet conjugium et firmat : vinculum autem æqualiter nectit.

Dubitatio. Utrum naturale sit virum habere unam vel plures fœminas : aut fœminam habere unum vel plures viros?

Utrum autem unam esse oportet unius secundum conjugale vinculum, vel plures unius, vel etiam unum conjungi pluribus? ad civilem pertinet determinare. Dicit enim Plato, quod unus multas implet, secundum quod unum sigillum in multis sigillat. Propter quod videtur, quod cum semen generationis impediendum non sit, unius viri multæ debeant esse uxores. Una enim plures imprægnationes simul non accipit, nisi valde difficulter et in paucis animalibus, scilicet in muliere, et equa, et lepore. Et in his videtur quod plures possint conjungi uni et eidem. Propter quod videmus multas gallinas sequi gallum unum. Similiter autem dicitur, quod cervæ se habent ad cervum, et equæ ad equum, et vaccæ ad taurum. In omnibus enim his multæ fœminæ sequuntur unum masculum. Contra autem in canibus et lupis etiam est et vulpibus et quibusdam aliis. In his enim multi masculi sequuntur fœminam unam. In quibusdam autem unus unam, et e converso una unum sequitur, sicut in turturibus et columbis et multis aliis animalibus. Si igitur omnia ista in animalibus inveniuntur, videtur quod nihil quod naturale sit determinate, sed omnia communia : dicunt enim jus naturale esse, quod natura omnia animalia docuit. Omnia autem hoc docet secundum aliam diversitatem.

Responsio. Ad hæc autem et similia dici potest, quod in veritate quantum ad potentiam generandi unus multas implere valet, sed non plurimas. Si enim plurimas implere debeat, non ad perfectam maturitatem stabit semen in corpore : et sic inutile efficitur ad generationem. Secundum autem quod natura animal domesticum est vir, una unius est secundum naturam. Non enim facit ad unitatem domus habere plures, sed potius ad divisionem. Individuitas enim vitæ simpliciter ad plures esse non potest : quod enim uni individuum est, alii individuum esse non potest. Quod et Theophrastus dicit, plures facere ad domus divisionem : eo quod plures ad invicem non habent relationem, sed unaquæque secundum sua quærit principari et dominari. Unam autem habere plures in hominibus innaturale est. Exsiccatur enim ex pluribus matrix unius, et exsiccata subtilis efficitur. Similiter autem ex nimio usu venereorum lubricatur et non retinet semen injectum. Similiter autem et natura matricis est sicut et stomachi, diversa rejicere et uniformia retinere. Diversus ergo usus cum una venereorum, conceptum vel bonitatem conceptus impedire videtur. Plures autem esse plurium non potest secundum legem matrimonii. Si enim debet reddere uni, simul cum hoc non potest reddere alii : nec justum quod habet ad unam, et una ad unum, non potest simul diversorum. Non enim lege ordinatum est nec ordinabile, quod vagatur secundum incertum debitum. Cum igitur matrimonium, secundum quod homo conjugale animal est, lege determinetur naturali et justo naturali, videtur quod secundum virtutem matrimonii una debeat esse unius : et hoc quidem verissimum est. Et si aliquando unus plures habuit, secundum dispensationem fuit legislatoris, propter paucitatem populationis regnorum et civitatum.

Qualiter autem convivendum viro sit ad uxorem, et universaliter qualiter convivendum sit amico ad amicum quærere, nihil aliud quærere est, ut videtur, quam quærere qualiter justum sit vivere viro ad uxorem, vel amico ad amicum. Dicimus enim in præhabitis quod non est idem justum quo amicus communicat ad amicum, et quo communicat ad ex-

traneum. Inter justa justissimum est amico benefacere. Hoc ad extraneum non ita se habet. Similiter autem non est idem justum quo εταῖρος communicat εταῖρῳ, et quo condiscipulus communicat condiscipulo, et quo communicat extraneo, et sic est in omnibus aliis. Justum autem est, super quod fundatur amicitia taliter communicantium : quia cum debito transponitur affectus. Similiter autem in distantibus personis secundum excellentiam non idem quod ministratur ab amante, et quod rependitur a redamante : et hoc est ideo, quia non idem decet ministrari et retribuere secundum distantiam ad invicem personarum. In omnibus igitur amicitia fundatur super justum. Et secundum rationem debiti tribuendi vel retribuendi, secundum quam justum diversificatur, diversificatur etiam amicitia : quare in his omnibus velle bonum variatur, quod proprium est amicorum.

CAPUT IX.

In quibus amicitiæ fiant actiones determinandæ per politicum?

71. Studiosorum amicitia est sine incusationibus et querelis. Prima ratio.

Trinis itaque existentibus amicitiis, quemadmodum in principio hujus libri dictum est, cum secundum unamquumque dicatur amicitia : quidam enim secundum æqualitatem amici existunt, quidam autem secundum superexcellentiam, sicut in secundo tractatu dictum est : oportet quærere secundum quas amicitias oportet accusare amicum de hoc quod non æqualiter ministrat vel retribuit. Sicut enim determinatum est de amicitiis, ita oportet quærere de solutionibus amicitiarum. Sunt enim quidam amici qui similiter et æqualiter, et in uno et eodem ministrantes et tribuentes fiunt amici. Sunt etiam amici in quibus melior secundum aliquam dignitatem amicus est deteriori, in quibus non idem nec æqualiter amanti retribuere oportet, sicut diximus de patre et filio, et rege et subjecto : et hæc secundum unam similitudinem est amicitia quæ fundatur super delectabile, et in illa quæ fundatur super utile. Propter hoc enim duo et æquantes se in amicitiis amici sunt, et differentes amici sunt etiam ad invicem propter delectabile et utile. Æquales autem æquari oportet secundum æqualitatem in amare et redamare, et in omnibus reliquis quæ ad æqualitatem inter eos referuntur. In his autem qui inæquales sunt et secundum excellentiam distantes, per idem oportet utrique secundum analogiam suæ dignitatis assignari, sicut in antehabitis dictum est. Et si hæc quidem fiant, amicus ab amico accusari non potest. Si vero non, accusat amicus amicum coram judice : eo quod omnis amicitia super justum quoddam fundatur. Tales igitur accusationes vel increpationes et maxime fiunt in amicitia quæ fundatur super utile, vel forte solum in illa vel in aliis esse non possunt.

Secunda ratio.

Et hoc quidem rationabiliter dicitur. Quia qui propter virtutem amici existunt, sive æquales, sive inæquales personæ sint, prompti sunt ad bene operandum ad invicem : nec oportet quod accusentur de hoc ad quod promptissimi sunt. Virtutis enim et amicitiæ proprium est promptissimum esse ad benefaciendum ministrando et retribuendo. Eorum autem qui sic contendunt ut bene tribuant, neque pigri sunt in actiones, sed potius tribuunt complexus et amationes. Amantem enim et quantum potest bene facientem nullus accusando contristat, sed po-

tius si sit gratus, tribuenti bene operans retribuit. Si autem distantes personæ sint, una quidem superexcellens, et altera superexcelsa : tunc quidem superexcellens sortiens quod appetit secundum geometricam medietatem, non utique accusabit amicum. Uterque enim amicus bonum quod sibi competit, appetit : et propter hoc amico concedens, et quod ipse secundum dignitatem sortiatur, non aliquo modo accusandi habet rationem. Sic igitur in ea quæ super honestum fundatur, nullam habet accusationem.

72. ...ec in amicitiis quæ ...b voluptatem constant, multum fiunt accusationes et querelæ.

Similiter in his quæ propter delectationem fiunt in amicitiis, non omnino locum habet accusatio. Si enim gaudent in hoc quod est commorari ad invicem propter mutuam quam sibi donant et redonant delectationem, ridiculus videbitur unus amicorum ut accuset alterum, ut sic non delectantem secundum quod oportet. Potest enim non commorari, eo quod non obligatur ad commorandum. In his autem quæ per nos possumus, ridiculum est recurrere ad judicem.

73. ...i amicitiis ...æ utilitatis gratia ...nt, habentum accusationes et querelæ.

Sed amicitia quæ fundatur super utile, accusativa est, et frequenter unus amicorum accusat alterum coram judice. Qui enim quærunt ad invicem uti secundum utilitatem, semper pluri indigent. Indigentia enim causa est talis amicitiæ, et existimant semper minus accipere ab amico quam conveniat eis secundum suæ amicitiæ conventionem, et vituperant amicos de eo, quantum ipsi digni sunt plura accipere, quod non tanta quantis indigent, sortiuntur ab amicis, et quanta meruerunt secundum utilitatis ministrationem. Rebenefacientes autem allegant quod non possunt sufficere ad tanta, quantis indigent qui utiliter ministraverunt. Sic autem se habet in clientibus ad dominos : clientes enim semper allegant plura se meruisse : domini autem e contra plura merito solvisse.

CAPUT X.

Qualiter et quibus modis fiant actiones in hac amicitia ?

Videtur autem quemadmodum justum duplex quod est directivum distributionis vel communicationis, ita et hæc amicitia duplex esse. Justorum enim talium unum quidem est non scriptum, quando scilicet circumscriptio non fit de pacto quod est inter taliter communicantes vel convenientes. Aliquid est secundum legis modum, scilicet quando pactum fit inter convenientes, et conscriptio fit pacti per chartam quæ instrumentum a quibusdam vocatur per manum publicæ personæ, quæ tabellio est, vel judiciorum, quo scripto uterque arctatur et dirigitur ad solvendum. Sic igitur dupliciter est utile quod in tali solvitur amicitia. Talis enim conventio aliquando moralis est sive consuetudinalis sola consuetudine firmata, ut scilicet uterque alteri secundum consuetudinem communicet. Aliquando autem legalis esse videtur, quando scilicet pacta expresse fiunt, et hæc scripto confirmantur et commendantur, et hæc scripta per modum legis utrumque ligant ad alterum, ut per modum scriptum uterque communicet alteri. Accusationes igitur quæ in talibus fiunt, tunc maxime fiunt cum non commutant vel communicant secundum eumdem modum, aut consuetudinem, aut qui scriptus est in instrumentis : et tunc amicitiæ dissol

vuntur. Legalis autem duplex est : pactum enim est per modum legis obligans : et hæc aliquando est in dictis solis, scilicet quando conventiones verbis firmantur : et hæc talis communicatio est omnino venalis, quasi nihil habens amicitiæ. *Venalem* autem dicimus, quæ quasi de manu in manum : et hæc aliquando in scripto firmatur, et in tali nihil fit pro amico ut amicus est, sed totum est per mutuum propriæ utilitatis.

Aliquando autem liberalior est, a quo aliquid fit pro amico ut amicus est : et hoc est quando ad minus fit mutuum, tempus et terminus ponitur solutioni : ita tamen quod expressa confessio fiat, et in pactum vel scriptum deducatur quid pro quo solvendum sit. In tali enim communicatione debitum manifestum est et non ambiguum quid pro quo solvendum. De amicitia autem tantum est ibi, quod amicativam habet dilationem. Quando enim unus tenetur alteri statim solvere tenetur, nisi ex amicitia differatur, vel tempus vendat ut usurarius. Propter quod et apud quosdam amicorum talium quorum amicitia super utile fundatur, et non observantur justa quæ dicta sunt : sed existimant sicut et in rei veritate se habet, oportere diligere eos ut amicos, qui non in pactum vel scriptum deducunt, sed commutant vel mutuant secundum fidem, ita scilicet quod fidei amici simpliciter credant. Talis enim communicatio liberalior est, alia servilior : et talis etiam moralis est, ut scilicet consueta faciat amico retribuendo quod secundum consuetudinem justum est. Est autem non in dictis sive pactis sive scriptis, sed potius ut amico donat vel mutuat, vel etiam cuicumque alii qui sibi non est manifestus in amicitia : sed tamen dignificant in retribuendo conferri sibi æquale vel plus. Non enim dat talis liberaliter, sed potius accommodat et mutuat : et quando similiter alius sicut sibi non mutuans, sed etiam est dissolvens consuetam retributionem, accusabit eum et dissolvet eam quam habebat secum amicitiam. Talis autem communicatio causatur per hoc quod omnes quidem vel plures volunt bona honesta, propter similitudinem utrisque quæ per se expetibilis est. Eligunt autem utilia sibi propter necessitatem vel avaritiam. Bonum autem honestum est benefacere amicis, non ea intentione ut donans et benefaciens aliquid contrapatiatur per retributionem, sed liberaliter intendat. Utile autem est rebeneficiatum esse. Quod quamvis in pactum non deducat, non intendit quod donat. Intendit enim quod ad æqualia vel majora provocet amicum.

74. Amicus potest, et retribu et bene compen re.

Ei ergo qui talem accipit donationem ab amico et potens est solvere, retribuendum est secundum dignitatem et valorem eorum quæ passus est sive recepit : quamvis ille forte sponte dederit, quod nec scriptum deduxit in conventionem. Non enim faciendum est nolentem amicum : qui quamvis ut amicus dederit, noluit tamen amicitiam, sed retributionem. Taliter enim accipiens est potestatis in principio amicitiæ, in hoc scilicet quod benepatiens est, hoc est, bonum utile recipiens a quo non oportuit. Scivit enim quod non propter amicitiam daret sed propter separatam utilitatem. Non enim accipit ut ab amico, neque ab eo qui propter ipsum ut ipsum amicum hoc operatur, sed potius ut ab eo quem scivit utile aliquid intendere. Sicut igitur dissolvitur amicitia quæ est in dictis sive pactis sive scriptis per non retributionem æqualium, ita et hæc amicitia dissolvenda est, ut æqualium vel plurium fiat retributio. Quinimo qui in tali amicitia ab amico accipit beneficium et potens est reddere in principio acceptionis, confiteri debet quod non ut donum, sed ut mutuum accipit. Si enim impotens sit solvere, talem primum beneficians qui utilitatem intendit, dono suo non dignificabit. Propter quod si beneficiatus potens sit sol-

vere, retribuere debet ei qui eum ex tali beatificavit amicitia. Si autem hoc grave est ei, intendendum fuerat et considerandum in principio antequam donum acciperet a quo beneficiaretur, et in quo sive quanta utilitate, ut in his consideratis sustineret vel non sustineret communicationem. Honestius enim fuerat a principio a tali communicatione recedere quam sic intendenti utilitatem dignam non retribuere.

CAPUT XI.

Quomodo mensuretur talis amicitiæ retributio?

75. ubitatio. Dubitationem autem habet, utrum oporte retributionem talis amicitiæ mensurare patientis vel recipientis utilitate, et ad hanc facere redditionem, ut scilicet tantum reddat, quantum utilis fuit sibi donatio: vel oportet mensurari redditionem quantitate beneficii primi operantis sive donantis? Cujus exemplum est, si aliquis dedit decem, et recipiens lucratus est centum per decem, utrum oportet communicari reddendo secundum totam quantitatem lucri, ut scilicet reddat super sortem mutuatam quadraginta quinque, quod medietas lucri est, vel reddat tantum decem quæ primo recepit: allegando enim contra se invicem videntur atio dubitationis. talia proponere. Patientes enim sive recipientes beneficia, dicunt se talia ab amicis recepisse, quæ parva erant illis ad dandum, et quæ etiam ab alteris quam ab amicis poterunt recepisse, et ideo in tali donatione parum amicitiæ se expertos: et hoc dicunt parvificantes dona quæ receperunt. Dantes autem e converso allegant se secundum facultates proprias maxime donasse, et quæ a nullis aliis data fuissent: et addunt quod in talibus periculis dederunt vel in talibus necessitatibus, in quibus accipiens magnum damnum incurrisset si non dedisset, et tunc secundum hoc sibi fieri debere retributionem.

Ad hæc et talia dicendum est, quod retributio in talibus mensurari debet patientis sive recipientis utilitate. Recipiens enim in omnibus est ut indigens: indigenti autem sufficit si æquale recipiat: sed in recipiendo tantum debet sibi fieri adjutorium, quantum juvatur ille qui suum donum ante recepit, ut scilicet tali tempore retribuat, quali recipiens juvatur ad lucrum vel a tanto periculo vel a necessitate redimitur, vel etiam plus juvatur quam adjutus est ille qui donum suum primo accipit, et intendit quod in plus juvetur. Hoc enim melius est secundum morem, et magis congruum amicitiæ. 76. Responsio ad quæsitum. Mensura retributionis accipienda est penes utilitatem beneficiati.

CAPUT XII.

Quod in amicitia bonorum non est accusatio.

In his autem amicitiis quæ secundum virtutem sunt, accusationes quidem non 77.

sunt. Mensura enim retributionis in talibus vel assimilatum mensuræ, est ministrantis vel retribuentis electio. Eligit enim uterque talium quantum potest secundum virtutem alii tribuere et retribuere, et uterque studet beneficiis alium vincere : et ideo neuter potest alium accusare. Principale enim mensurans in virtutis operibus et moris honestate, in electione est. Probavimus enim in quinto hujus scientiæ libro, quod nullus injustum patitur volens. Propter quod si plus tribuit vel retribuit alter amicorum alteri, et hoc volens facit et ex electione, nihil injustum passus : et ideo accusare non potest. Quinimo gaudet in hoc quod plus impendit quam recipit.

CAPUT XIII.

De accusatione amicitiæ quæ est differentium personarum.

78. In amicitiis inæqualium fiunt accusationes et querelæ. Ratio majorum.

Hæ autem accusationes non tantum sunt in amicitia et amicitiæ speciebus, quæ distinguuntur penes amabilia, sed sunt etiam in his quæ penes amantes distinguuntur, et sunt inter personas secundum superexcellentiam differentes. In talibus enim amicitiis etiam differunt accusationes. Uterque enim talium dignum se reputat plus habere, tam excellens scilicet quam excessus : et cum non fiat sibi hoc quo se dignificat, dissolvitur amicitia. Melior enim superexcellens existimat sibi plus convenire quod plus habeat ex sua excellentia secundum distributionem geometricam : ratiocinatur enim plus esse tribuendum in quantitate ei qui melior est et dignior. Addit quod etiam quanto dignior est, tanto utilior est : et quanto excessus indignior est, tanto etiam inutilior est, et minus confert communitati. Qui autem inutilior est, minus debet habere in distributione. Aiunt igitur excessum minus oportere habere. Adhuc autem si non plus recipiat, dicunt non esse amicitiam, sed quamdam servilem ministrationem. Si enim amicitia est, cum uterque amicorum alteri velit bona secundum dignitatem, oportet quod majori uterque amicorum velit plus bonum : aliter enim videtur fieri injuria. Hoc autem fit : quia existimant, quod sicut in pecuniarum distributione plus accipiunt qui plus conferunt in promotione communitatis, ita dicunt oportere fieri in amicitiis. Verbi gratia, habent forte communicationem miles et plebeius in mercatione, et propter militem mercatio absolvitur a vectigalibus et teloneis : et sic ad commune lucrum plus confert operatio militis quam plebeii : propter quod militi rationabile videtur quod plus accipiat.

Indigens autem sive excessus, cujus operatio deterior est in communicatione, e contra allegat, quod amici boni proprium sit quod sufficiat indigenti amico : et quia plus indigeat, de communi lucro plus debeat recipere. Dicunt enim, quod ad nihil utile esset amicum esse studioso, vel potenti, vel erudito, vel diviti, si nec ultra id quod confert, sit recepturus ab amico : tantum enim a quolibet non amico esset recepturus. Ratio in[fe]riorum

Ad hæc autem dicendum esse videtur, quod uterque videtur ratione dignificare, et quod oportet utrique plus tribuere ex amicitia : sed non ex eodem bono utrique plus tribuendum est. Sed superexcellenti quidem plus tribuendum honoris et demonstrationis et laudis. Indigenti autem qui superexcessus est, oportet tribuere lucrum, ita quod lucrum generaliter 79. Determ[ina]tio. Uterque qu[i] in recte cen[set]. Prima r[atio]

sumatur pro omni eo quod supplet indigentiam excessi. Proprium enim præmium virtutis et beneficii liberaliter impensi honor est. Excellentis autem est ex virtute et liberalitate ministrare, eo quod ille per indigentiam non cogitur. Proprium autem auxilium indigentiæ lucrum est. Talis enim ab ipsa indigentia cogitur lucro intendere. Sic ergo utrique retribuendum est secundum dignitatem, honor excellenti, et lucrum attribuetur excesso.

unda ratio. Hoc autem probatur per id quod fit in urbanitatibus. Sic enim videtur in urbanitatibus observari. In urbanitatibus enim non honoratur qui nullum vel parvum bonum commune reipublicæ tribuit. Commune enim bonum quod inter cives distribuendum est, datur ei qui communem rempublicam beneficiat et promovet. De talibus autem communibus bonis est honor. Communitatem autem promovens excellens persona est. Opus enim vilis personæ et humilis ad rempublicam nullum est. Honor igitur excellentis est. Nec potest dici quod una et eadem persona communitatem promovens simpliciter in uno tempore ditari possit a quibusdam communibus, et honorari. Sic enim unus et idem et simul excedens esset et exscessus in eodem. Adhuc autem si excellens lucrum non intendens, etiam honorem non reciperet : tunc impendens communitati, in utroque, honore obsequii scilicet et lucro minoraretur. Nullus quidem in omnibus minus exspectat. Excellentia autem minus circa pecunias tribuitur, sed honoris : et excesso qui dona exspectat ad propriæ indigentiæ supplementum, urbanitates tribuunt pecunias, et non honorem. Sic enim utrique retribuitur secundum dignitatem. Quod autem secundum dignitatem sic retribuitur, secundum geometricam proportionem salvat et adæquat amicitiam, quemadmodum sæpe dictum est. Sic utique associandum est unicuique, inæqualibus personis existentibus, quod congruit utrique secundum propriam dignitatem. Verbi gratia, quod ei qui in lucrum pecuniarum commune ex propria dignitate plus utilis est, vel etiam qui plus utilis est ad virtutem ex propria dignitate, sicut dives, vel honestus, vel eruditus, plus honoris reddatur ab eo qui sibi communicat, et retribuere debet quod congruit. Ei autem qui plus indiget, plus lucri reddatur propter famulatum quem impendit.

Attendendum tamen est, quod retributio fit secundum possibilitatem, ut scilicet hoc retribuat quod contingit eum retribuere secundum facultatem propriam. Amicitia autem ab amico recipi requirit possibile, et si non requirit hoc quod dignum esset reprehendere : hoc enim aliquando est super facultatem retribuentis. Non ergo quærit quod in omnibus sibi secundum dignitatem retribuatur, quemadmodum patet in his honoribus qui ad deos vel parentes retribuendi sunt. Nullus autem est (etiam si seipsum sæpius rependat) qui secundum æqualem dignitatem diis et parentibus retribuere possit : sed famulans et retribuens secundum potentiam propriæ facultatis, ἐπιεικής et bonus esse videtur.

Propter quod ulterius videtur, quod non est possibile filio patrem abnegare in decenti retributione. Patri autem possibile est abnegare filium. In tantis enim beneficiis pater sibi filium obligavit, quæ filius nunquam reddere potest adæquate : filius autem in nullo sibi obligavit patrem : filius ergo semper debet. Qui autem semper debitor est, ad reddendum semper obligatur. Filius enim nihil operatus est quod sit dignum his quæ sibi subfuerunt a patre. Semper igitur debitor manet et patri debet. In omnibus autem ita est, quod ille cui debetur, liberam potestatem habet dimittendi debitorem : et non culpatur si dimittat, et solvat amicitiam. Patri igitur liberum est filium dimittere, et subtrahere sibi amicitiæ subventionem. Simul autem cum hoc notandum est, quod forte nullus parvum sic dimittit filium, nec 80.

Non licet filio abdicare patrem, patri vero licere videtur abdicare filium.

aliquando recedere videtur a filii subventione, nisi filius superexcellentis malitiæ sit et contumaciæ in parentes : tunc enim pro certo a patre relinquendus est, et judici condemnandus debet assignari. Quod autem diximus, patrem non relinquere filium, non est ex amicitiæ debito, sed potius ex naturæ vinculo : quia scilicet se alterum pater habet in filio. Unde etiam sic conscribatur naturalis hæc amicitia, in quantum amicitia est. Adhuc humanum et humanæ pietati congruum est, non expelli a patre talem auxiliationem quam potest impendere filio. *Expelli* autem diximus, quia tanta est inclinatio naturæ patris in filium, quod nisi violenter expellatur per nimiam filii impietatem, pater filium non deserit. Sed tunc sic malo existente filio, patri vel a filio fugiendum est, vel ad minus non festinandum, ut filio secundum malam voluntatem suam sufficientia ministret. Multi enim talium benevolunt pati, et multa bona recipere a patribus : facere autem in reverentia patrum quæ debent, fugiunt : eo quod hoc inutile et non lucrosum reputant. De talibus igitur accusationibus in tantum dictum est.

LIBER IX

ETHICORUM DE IMPEDIMENTIS AMICITIÆ.

TRACTATUS I

DE IMPEDIMENTIS QUÆ SUNT EX PARTE MODORUM AMICITIÆ ET CAUSARUM SUMPTIS, ET NON EX PARTE AMICORUM.

CAPUT I.

De enumeratione impedimentorum in communi.

Ex his quæ in superiori libro dicta sunt, manifestum est quod in omnibus amicitiis quæ sunt dissimilium specierum, semper analogum secundum distributivam vel communicativam justitiam æquat et salvat amicitiam.

Quod patet in politicis amicitiis, quas politicus ordinat in civitate propter operum communicationem, sine quibus non potest salvari civitas. Coriario enim pro calceamentis retributio fit secundum communicativam justitiam, secundum sui operis dignitatem quæ est valor operis. Talis etiam retributio fit textori pro opere suo, et architecto, et similiter est in reliquis omnibus, quæ ad communicationem veniunt civitatis. In talibus autem omnibus una quædam communis mensura inventa est, quæ *numisma* vocatur. Quod ideo a numero denominatur, quia numero suo majoris valoris aut minoris mensurat et adæquat. Ad numis-

1. Rependere vicissim beneficium, servat omnem amicitiam. Prima ratio.

ma enim omnia talia referuntur, et numismate mensurantur, quando veniunt ad communicationem qua de uno ad alium commutantur.

Tales enim amicitiæ quæ sunt tam dissimilium specierum, ex principiis amicitiæ non possunt determinari. Magnam enim habent diversitatem et magnum errorem. Et in moralibus magis ex particularibus quam ex universalibus est procedendum. Propter quod specialem librum hic inducere oportet. Loquemur autem hic de impedimentis quæ non tantum accusabilem faciunt amicitiam, sed etiam sine accusatione statim resolvunt etiam species amicitiæ. Vel etiam species impedimentorum non stricte, sed large accipimus, ita scilicet quod modi species vocentur, sicut in secundo *magnorum Moralium* [1] ab Aristotele est determinatum. Propter quod etiam amorem amantium amicitiam vocamus, et benevolentiam, et concordiam, et benignitatem, et eutrapeliam, et hujusmodi omnia quæ faciunt homines sibiinvicem : cum tamen accipiendo stricte nullum horum sit amicitia, vel amicitiæ species.

Secunda ratio. Incipientes igitur dicimus quod impedimentum cujusdam amicitiæ est quæ amativa vocatur, quando quidem amator qui principium amationis est, accusat amatum vel amatam de hoc quod cum ipse superamans sit, omnia solvens quæ debet ex amore, ab amato vel amata non redamatur, forte nihil recipiens vel habens amabile, si sic contingat : vel non tantum quantum debet recipere ab amato vel amata : et e converso amatus vel amata accusat amatorem, quia antequam frueretur amore scilicet, omnia repromisit, et postquam amore perfruitus est, nihil vel non satis perfecit. Accidunt autem talia frequentius, quando amator quidam amat amatum vel amatam propter delectationem : e converso autem amatus vel amata amatorem vel amantem diligit propter utilitatem : hæc enim quæ amantur, non semper existunt ambobus. Non enim semper amator utilis est, nec amata delectabilis est : et propter hoc cum amicitia primum inter eos sit, dissolutio fit talis amicitiæ, quando non fiunt illa quorum gratia amabant invicem. Tales enim non amant seipsos propter seipsos, sed amant quædam quæ sunt in ipsis, quæ sunt delectatio et utilitas : propter illa enim tales sunt amicitiæ, scilicet quod salvatis salvantur, et illis deficientibus resolvuntur.

Ea autem amicitia quæ honestatis morum est et virtutis, sola secundum seipsam amicitia est : et quia sola virtus constans est, propter hoc hæc simpliciter manet, quemadmodum in priori libro dictum est.

Qui autem propter delectabile vel utile se invicem amant, etiam alia ratione contendunt quam sit illa quæ dicta est. Contendunt enim et dissident, cum altera retribuantur ipsis, et non eadem quæ appetunt in se ad invicem. Dicunt enim quod quantum ad amorem et appetitum aliquem non potiri eo quod appetit, simile est ei quod est nihil fieri in amoris retributione. Cujus exemplum est quod dicitur in Alexandro, quod citharœdum vocans tempore nocturni somni, ad quod Pythagoras dulcius et levius citharam tangi præcipiebat, sicut et Orpheus dulcedine citharæ somnum vocasse dicitur, citharœdo repromisit, quod quanto melius et dulcius cithara caneret, tanto plus remunerationis esset accepturus. Cum autem in mane citharœdus ab Alexandro promissiones expeteret, respondit Alexander citharœdo jam recepisse quod promiserat. Delectationem enim pro delectatione se reddidisse dicebat. Tantum enim delectatus fuerat citharœdus vigilans, quia delectationes in melodiis habebat, quas Alexander dormiens non perceperat. Et hæc quidem responsio conveniens esset, si in communicatione qua Alexander et citharœdus communi-

[1] Cap. 9.

cabant, uterque delectationem appetebat et quærebat : tunc enim responsio talis satis habuit et sufficiens fuit. Sed in communicatione qua convenerunt, unus petebat utilitatem et lucrum, exhibens delectationem : alius autem petebat delectationem, ministrans lucrum. Et unus quidem habet quod vult et quærit in alio: alter autem non habet in altero quod quærit (cum non ministretur id quod quæritur in ipso), tunc non bene se habebit id in quo communicant ad invicem. Unusquisque enim habens attendit et quærit quibus potiri vult, secundum indigentiam sive ad indigentiæ propriæ supplementum : et illius quidem gratia quo potiri quærit secundum indigentiæ supplementum, dabit ministrando ea quæ quæruntur in ipso. Sic enim amator lucrum exhibet pro delectatione : amasia autem delectationem ministrat pro lucro : et accusant se invicem quando ad votum non inveniunt in alterutris quod quærunt.

CAPUT II.

Quæ sit mensura qua talis contentio dirimi potest ?

2. In hac beneficiorum compensatione potius videtur sequenda æstimatio accipientis quam tribuentis.

Quæramus igitur, quid sit mensurans et ordinans, ad cujus mensuram ista possit dirimi contentio ? Et inquiramus, utrum scilicet horum dignitas, hæc debeat ordinare, utrum scilicet ante dans, sive ministrans secundum rationem suæ ministrationis debeat hæc ordinare : vel ille qui præaccipiens est ministrationem illam, secundum dignitatem suæ reministrationis et mensuram hanc debeat dirimere contentionem ? Hoc dubium est, quia aliquando et in aliquibus contractibus ille qui accipit et secum contrahit, quod ad æstimationem scilicet ipse mensuret. Cujus exemplum est, quod dicunt Pythagoram sophistam fecisse. Cum enim doceret quemcumque, et ministrare promitteret doctrinam, jussit in hoc discentem honorare, quod ad æstimationem discentis tantum acciperet, quanto dignius ipse discens reputaret scire ea quæ ab ipso dicebat. Voluit enim quod discipulus æstimaret pro quanto vellet scire quæ docebat, et tantum daret pro doctrina. In talibus enim quibusdam similibus, scilicet Pythagoræ doctrinis sufficit hoc, quod accipiens mensuret non ad valorem rei, sed ad quantitatem appetitus desiderantis rem illam. Sic enim omnes gemmarii gemmas vendere videntur : non enim respiciunt ad valorem gemmarum, sed ad quantitatem appetitus ejus qui gemmas desiderat. Sic etiam omnis res venditur tempore necessitatis, quando carior ab accipiente reputatur. Homerus dicit etiam, quod viro cuilibet hoc modo merces debetur, et tanta quantam eam æstimat ille qui ministerium viri accipit.

Illi autem qui præaccipiunt hoc modo argentum ab aliquo, vel quamcumque ministrationem, et deinde nihil faciunt eorum quæ promiserunt propter ea, quia cum indigentes in appetitu essent rei habendæ, superabundanter ultra valorem rei promiserunt, convenienter fiunt in accusationibus, et accusantur a prius dante et ministrante. Non enim perficiunt quæ ipsimet confessi sunt se perfecturos cum acciperent. Taliter autem contrahere et mensurare ea quæ exhibent sophistæ coguntur, et sophistarum imitatores. Si enim recte æstimarentur quæ sciunt, nullus utique argentum daret. Quid enim valet scire, sicut dicit Seneca, « Mus rodit caseum. Mus est syllaba. Ergo sylla-

Sufficiens socio merces sane est statuenda.

ba rodit caseum. » Oportet igitur quod talia vendantur ad accipientis æstimationem, ita scilicet quod quantitas appetitus attendatur, et non valor rei. Ex opposito autem si docentes non faciunt exhibendo doctrinam his quorum accipiunt mercedem, ut scilicet talem exhibeant qualem promiserunt, convenienter et ipsi accusantur, et fiunt in accusationibus discipulorum. Et hoc etiam patiuntur sophistæ, qui admiranda et inenarrabilia promittunt, et parvi valoris sophismata persolvunt : quæ omnia in tredecim fallaciis determinantur. Mirum enim est si turris stet in capite hominis, quod promittit se docturum sophista, etc. Et cum doctrina solvere debet, docet quod turris stat in aere : aer autem in capite : ergo turris in capite.

3. In amicitiis studiosorum remuneratio electione facienda est.

In quibus autem communicatio amicitiæ non fit propter confessionem ministrationis promissione vel pacto firmatam ad utile, vel delectabile, sed propter seipsos se ad invicem amant, sunt veri amici, ut in antehabitis dictum est, quoniam isti inaccusabiles sunt. Talis enim amicitia secundum virtutem est, et retributio facienda in ipsa secundum electionem mensuratur. In tali enim amicitia eligitur amicus propter seipsum : et talis est etiam electio virtutis in qua, sicut dicit Seneca, uterque contendit vincere alium beneficiis. Et ad talem modum amicitiæ videntur referri illi qui in philosophia communicant. Philosophia enim essentialis est felicitati contemplativæ. Et philosophari sicut in theorematibus actus est talis felicitatis. Propter quod comphilosophantes dignitatem operum suorum ad pecunias non referunt. Pecuniis enim non potest mensurari quod accipiens ministrat : sed forte quod sufficiens est secundum propriam facultatem, ideo acceptum fit, quod plus non potest : quemadmodum non sufficiens, sed quod possumus quod contingens est nobis secundum propriam facultatem, reministramus ad Deum et ad parentes, sicut in antehabitis dictum est.

Si autem non talis sit datio sive ministratio, qualis est sophistarum vel comphilosophantium, sed est in aliquo delectabili, vel utili bono ; tunc maxime et ut in pluribus mensuram retributionis oportet fieri secundum hoc quod ambobus secundum dignitatem esse videtur : et hoc in tantum retribuatur, quantum in pactum deductum est de pari consensu contrahentium et communicantium. Si autem nec hoc modo accidat, sed sine pacto per fidem qua uterque alteri credit communicando et communicant, necessarium esse videbitur quod præhabens sive præaccipiens ministerium ordinet et mensuret dignitatem retributionis : et non solum hoc est necessarium, sed etiam justum. Justitiæ enim consonum est, ut quantum accipiens adjutus dono utique dantis a principio, vel pro quanto delectationem talem voluit qualem primus exhibuit, tantum recipiens ministrationem habebit respectum et dignitatem ad hæc quæ recepit, ut tantum reministret. Sic enim fieri videtur in omnibus emptionibus, in quibus emptor tantum solvit quantum ipsemet æstimabit valere rem emptam antequam haberet. Multa majoris pretii æstimantur, quam postquam habita sunt : et ideo æstimatio fit ad id quod ipsemet emens æstimavit rem antequam haberet. Si enim mensuraretur ad æstimationem rei habitæ, sæpe vendentes fraudarentur : eo quod non æstimant eas ad valorem rerum habitarum, sed potius ad valorem pretii quod ille mensurat qui rem quærit habendam. Res enim tantum valet, quantum vendi potest, fraudibus et dolis exclusis. Et hæc legibus concordant. Verum enim et apud omnes urbanitates lex est, vindicari non debere contractus voluntariarum conventionum, hoc est, secundum quod convenit utrique contrahentium. Tales enim restituendo non debent, etiamsi pretium valoris ei secundum aliquid dissimile sit. Taliter enim contrahentes scientes et valentes

contrahunt, et ideo deceptionem allegare non possunt. Opportunum ergo in talibus, quod ad eum cum quo contraxit, et cui credidit, dissolvat reministrationem ad eum modum ad quem communicavit in contractu.

Existimatio autem conveniens est, quod justius sit ordinare retributionem in talibus eum cui concessum est e principio, quam eum qui concessit : ille enim cui concessum est, melius scit utilitatem quæ sibi ex concessione provenit. Multa enim, sicut jam diximus, non æquali retributione appretiantur illi qui habent ea et non indigent, et illi qui indigent et volunt et quærunt ea accipere. Propria enim et quædam possidentes, cum ea exhibent in venditione, singulis videntur multo digna, et multo cariora existimant quam sint. Forte exhibent ad duplum valoris. Sed secundum hoc retributio non fit, sed secundum hoc et ad tantum quantum utique accipientes et ementes ordinant et mensurant. Dicit enim omnis emptor, malum est. Malum autem est, et minoret rem donec tandem stet, et communicat in proprium rei valorem. Forte igitur non oportet tanto appretiari quanto dignum videtur habenti et vendenti, sed quanto appretiatus est eam accipiens et emens, antequam haberet eam.

CAPUT III.

De dubitationibus multiplicibus quæ sunt in talibus retributionibus.

4\. Prima quæstio, utrum oporteat omnia patri tribuere et in omnibus obtemperare ?

Talia autem quantum ad mensuram retributiones vel ministrationes multiplicem habent dubitationem. Verbi gratia, dubitatur utrum oportet omnia et in omnibus patri attribuere ? Et præ omnibus patri obedire in omnibus quibuscumque, vel laborantem infirmitate aliqua potius oportet medico obedire quam patri, si dissentiant ? Similiter autem si dux exercitus ponendus est, utrum oportet ponere eum quem pater præcipit, cum forte inutilis sit, vel eum qui secundum virtutem bellicosus sit, et per exercitium exercitus scit ducere et ordinare ?

Similiter autem est in aliis, sicut si oportet amico magis ministrare etiamsi non bonus sit, vel oportet magis ministrare studioso qui secundum virtutem bonus est, si facultas non suppetit ad ministrandum ambobus ?

Secunda quæstio, utrum [illegible] potius, an studioso sit ministrandum ?

Adhuc autem utrum magis reddenda est gratia benefactori qui prius gratiam ministrat, vel amico qui nullum beneficium ante impendit, si secundum facultates non contingit nos ambobus reddere et reministrare ? Omnia enim talia ad certum determinare non est facile. Diversa enim sunt in causis, et facultatibus, et opportunitatibus, et debito, et loco, et tempore, et secundum hæc omnia multas et omnimodas habent differentias, et differunt magnitudine et parvitate, quam magnum scilicet vel etiam quam parvum ministrandum sit ? Differunt in bono, quale scilicet in bono huic vel illi attribuendum sit ? Similiter differunt necessario, utrum scilicet de necessario vel de superfluo subveniendum sit, vel quid cui ubi et quando necessarium vel conveniens sit ? Quia autem tantam habent differentiam, uno mensurari non possunt.

Tertia quæstio, utrum amico potius, an benefactori sit tribuendum, si utrumque fieri nequeat ?

Sed hoc manifestum est, quod non omnia per singula eidem reddenda sunt, nec in ratione boni, nec in ratione necessarii. Ut in pluribus autem loquendo beneficia quidem retribuenda sunt magis benefactori quam donandum sit amicis, ut amicos dicamus qui communiter amici 5

Non omnia eidem sunt tribuenda.

dicuntur, qui scilicet communicant in una utilitate vel delectatione. Beneficium enim receptum a benefico est quemadmodum mutuum quoddam. Mutuatum autem magis reddendum est ei cui debet, quam dandum sit amico, si ad utrumque non sufficit. Amico enim de alieno non est subveniendum. Hoc tamen non est generale, quia nec hoc forte semper oportet facere. Verbi gratia dubium enim est, si aliquis liberat nos a latronibus, utrum solvere volentes similiter, et ille liberandus est quicumque sit ille ? vel non capto amico benefactori expetenti a nobis retributionem reddendum est, neglecto eo qui a latronibus liberavit, si ad utrumque non sufficimus ? Dubium etiam est si ambo, pater scilicet et liberator capti sint, utrum opertet liberare patrem vel liberatorem, si facultas non suppetit ad utriusque liberationem ? Multis enim videbitur quod in tali quilibet magis debeat liberare suiipsius patrem, quia ab ipso plura bona recepit quam a liberatore.

Ad omnia autem hæc solventes dicimus, quod sicut dictum est, universaliter quidem debitum cuilibet reddendum est. *Debitum* autem dicimus, quod cuilibet competit secundum propriam dignitatem et meritum : sed specialiter considerandum est, quando et ubi et ad quem et in quo superextendat se datio, ita quod melior fiat ad unum quam ad alterum, et hoc in bono et in necessario. Dico autem *in bono*, quia etiam honestior est ad unum quam ad alium. Et dico *in necessario*, quia magis necessaria uni quam alteri : sicut magis necessarium est juvare eum qui est in periculo, quam eum qui in nullo periculo est. Ad quodcumque enim datio se superextendit, ad hoc idem declinandum est, et secundum rationem illius dandum vel retribuendum est.

Quandoque enim nullo modo æquale est in bono vel necessario retribuere præexistentiam amici, hoc est, amicitiam quam prius ex habenti cum eo quod est benefacere studioso. Potest enim aliquis benefacere bono propter hoc quod scit eum studiosum esse, et potest beneficium reddere amico quem existimat malum esse. Et hæc nullo modo similia sunt, et ratione honestatis et boni. Non enim semper reaccommodandum est ei qui prius accommodavit. Prius enim accommodans sic accommodasse videtur forte, ut per accommodatum lucretur. Et sic forte accommodavit ei quem scivit ἐπιεικῆν sive superbonum, et sic justo accommodavit propter lucrum, quod turpe est. Alius autem qui accommodat non justo, sic potest accommodasse, quod non sperat lucrari a malo : sed accommodat ei, quia ante amicus fuit ejus. Et hæc omnia habent diversitatem. Sive igitur in veritate sic se habeat sicut positum est in exemplis, non est æqualis dignitas actionis accommodare bono et accommodare malo. *Bono*, dico, qui secundum veritatem bonus est, vel *malo* qui secundum veritatem malus est. Sive etiam non sic se habeat in veritate, sed existimat sic se habere, quod scilicet putat unum bonum, et alterum malum esse, nihil inconvenientium videtur facere in utraque istarum operationum sive retributionum. Non enim inconveniens est amico etiam malo benefacere, nec etiam inconveniens est justo benefacere. 6.

Interdum non est æquum beneficium rependere

Quod igitur a nobis multoties dictum est in primo hujus scientiæ libro, rationes quæ sunt circa passiones et actiones humanas, actiones quidem dantium sive ministrantium, passiones autem et recipientium et retribuentium, secundum unam similitudinem habent determinari cum his circa quæ sunt. Passiones autem in tabibus esse sunt dationum et retributionum. *Passiones* autem dico affectus ad amicos, vel liberatores, vel parentes, 7.

Non eadem omnibus tribuenda, sed unicuique pro dignitate

vel benefactores. Actiones autem, dationes, ministrationes, subventiones, et recompensationes ministrationum in omnibus his. Omnium horum rationes determinari habent ex his circa quæ sunt. Secundum quod sunt, extendunt se in bono vel necessario, ut diximus. Non igitur immanifestum est quod non eadem omnibus reddenda sunt. Neque patri vel parentibus omnia reddenda sunt, quemadmodum neque Jovi omnia sacrificantur. Canem vel serpentem enim Jovi sacrificare non superextendit se in bono, sed deficit, quia dignitati Jovis non congruit. Quia autem altera parentibus, et altera fratribus, et altera amicis, et altera benefactoribus, et singulis secundum dignitatem propriam congruentia attribuenda sunt, satis manifestum est. Et sic in urbanitatibus facere videntur cives. Ad nuptiarum enim festum in quibus de propagatione generis agitur, vocare consueverunt cognatos, quibus commune genus est cum ipsis. Similiter autem cognatos vocant ad omnes actiones quæ sunt circa nuptias. Quia ad tractatus de nuptiis (quos Græci κηδείας vocant) maxime vocant cognatos, quæ ad talia utilius obviant suis consiliis et concurrunt.

8. Et secundum hanc rationem videbitur utique in omnibus quæ ad nutrimentum pertinent, oportere maxime sufficere parentibus, et illos omnibus aliis præferre in ministratione nutrimenti, cum videamus illo esse causas nobis essendi. Et ideo illis in talibus magis debemus sufficere quam nobi ipsis. Hic enim inæstimabiliter majora ab ipsis accipimus. Similiter autem et honorem et omnia quæ ad honorem pertinent, debemus parentibus quemadmodum diis. Non autem omnem honorem parentibus impendere debemus. Neque enim eumdem honorem debemus impendere patri et matri. Si enim pater in balneo fricari debet, honestum est exhiberi patri a filio : quod valde inhonestum matri exhiberi ab eodem. Neque iterum eum honorem qui sapientis est per congruentiam, vel eum qui ducis exercitus est, patri exhibendus est. Sed paternum honorem exhibemus patri, et matri maternum. Similiter autem et omni eum honorem exhibebimus, qui secundum ætatem debitus est. Assurrectione enim et inclinatione et talibus hujusmodi senes honoramus, eo quod mundialiores et ornatiores nobis sunt. *Mundialiores* autem dico diutius quam nos mundo in omni demonstratione virtutis cognitos. *Ornatiores* autem, quia ornatu mentis decorem exterioris meruerunt honoris. De quibus dicit Sapiens, quod *cani sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata*[1]. De inveteratis enim dierum malorum dicit Plato in *Timæo* : « Pueri estis, et non est in vobis ulla causa sapientiæ. » Ad amicos autem rursus et ad fratres sicut ad fideles oportet habere confidentiam, et omnium bonorum nostrorum communicationem attribuere illis sicut fidelibus. Similiter autem et cognatis et contribulibus et concivibus omnibus nobis communicantibus semper tentandum proprium unicuique reddere et comparare, et ea quæ singulis sunt propria secundum propriam dignitatem et secundum propriam virtutem et secundum proprium usum quo nobis coutuntur. Eorum quidem igitur qui unius generis sunt amicitiæ, facile judicium est quod cui attribuendum sit. Eorum autem qui differunt secundum genus, judicium difficilius est ; sed propter hanc difficultatem non recedendum, sed tentandum sic determinare attributionem honorum, quemadmodum unicuique contingit secundum propriam dignitatem et meritum.

Filii tenentur parentibus alimenta et honorem ut diis dare et unicuique quod sibi accommodatur.

[1] Sap. IV, 8 et 9.

CAPUT IV.

De dubitatione et consolatione dubitabili quæ emergunt circa ea quæ dissolvunt amicitiam.

9. Habet autem dubitationem etiam de eo quod est dissolvens tales amicitias, vel non dissolvens circa amicitias non permanentes, sive sint amicitiæ ad eos qui propter utile amici sunt, sive propter eos qui propter delectabile amici existunt. Quæramus enim, utrum conveniens sit vel inconveniens tales amicitias dissolvi, quando amici nihil eorum propter quæ amici sunt, in se invicem inveniunt? Secundum prædicta enim non sui ipsorum sed illorum amici erant quæ in se invicem requirebant. Deficientibus enim his, rationabile est se invicem non amare, et amicitiam deficere. Aliquando autem in talibus amicitiis accusabit unus alterum si ipse amet propter utile vel delectabile, reliquus se simulet non propter utile vel delectabile, sed propter morem, hoc est, morum honestatem amatum esse. Sicut enim in principio octavi diximus, plures sunt dictæ amicitiæ, et aliquando similiter non in una scilicet communicatione existimantur et sunt amici : unus enim aliquando in altero intendit delectationem, et reliquus utilitatem. Similiter autem unus alium diligit propter morem ejus quem existimat studiosum esse propter similitudinem honestatis quam credit esse in ipso, reliquus ex similitudine virtutis lucrum quærit utilitatis vel delectationis. Quandoque igitur decipitur aliquis et suspicatur amationem fieri propter morem, cum ille qui honestus esse videbatur, nihil tale operetur in vita qua communicat, sed potius turpibus tactibus et osculis et collocutionibus, vel etiam ex avaritia omnia quæ potest, ad se convertit, et ad lucrum proprium, et in talibus se sæpe prodit et manifestat. Talis non accuset amicum, sed causetur seipsum : quia talibus signis scire poterat, quod non propter morem diligendus erat. Si autem nihil talium operetur in signis, sed honestatem morum omnium specie et similitudine honestatis exhibeat : tunc illius simulatione decipitur tali deceptione quam nullus cavere potest. Et tunc justum est accusare decipientem, postquam in fide proditur simulatio. Plus enim peccant tales et magis accusabiles sunt, quam illi qui numismata violanda falsificant, quanto circa honorabilius est amicitia circa cujus corruptionem est mala operatio talium, quam numisma sit.

Prima dubitatio, utrum dissolvenda sit amicitia ad eos qui amici non permanent.

10. Si autem aliquando amicus verus amicum verum acceptet bonum secundum veritatem et honestum, et postea fiat malus, ita quod manifestum videatur : tunc quæri potest, utrum adhuc amandus sit, vel statim dissolvenda sit amicitia ad ipsum? Statim enim videtur, quod non sit possibile talem amare. Non enim omne quod est, amabile est, sed bonum solum secundum sui rationem amabile. Non enim oportet aliquid amare nisi bonum : secundum morem enim nullum oportet esse amatorem mali. Cum enim amicitia assimilatio quædam sit, si bonus amaret malum, oporteret bonum assimilari pravo, quod valde inconveniens est. Dictum est enim in præcedentibus prioris libri, quod simile simili amicum est.

Secunda dubitatio, utrum amandus sit qui bonus in amicitiam admissus, se postea pravus effectus est, et talis esse cognoscitur.

11. *[T]ertia dubitatio, utrum amicitia dissolvenda sit cum primum amicus pravus efficitur?*

Quæramus igitur, utrum confestim quando malus apparet, dissolvenda sit amicitia, vel non sit dissolvenda ad omnes, sed tantum ad eos qui insanabiles sunt propter malitiam qua perversi sunt? Si autem aliquam habeat in spe directionem, magis videtur adjuvandus esse ad morem, quam ad subsistentiam substantiæ propriæ, quanto melius est adjutorium ad mores, et quanto magis proprium est veræ amicitiæ adjuvare ad mores quam ad substantiam. Tamen in talibus bonis dissolvens amicitiam ad tales nihil inconveniens videtur facere. Honestus enim non erat amicus huic vel tali corrupto secundum mores, sed honesto fuit amicus. In talibus autem dicendum videtur, quod honestus et bonus recedere debet ab alterato amico, quem resalvare et ad virtutem reducere non potest.

12. *[Q]uarta dubitatio, utrum amicitia manere debeat, si alter amicorum in dispositione permaneat, alter vero melior evaserit, multumque virtute differat?*

Si autem ponamus, quod unus antiquorum in amicitia honestatis permaneat in gradu virtutis et honestatis in quo est, alter autem continue proficiens magis ἐπιεικης et honestus fiat, et tandem multum differat virtute ab inferiori: quæri potest, utrum tunc utendum sit eo ut amico, vel hoc non contingit, sed recedendum est ab ipso? Hoc autem manifestum fit in magna distantia ut in pluribus, puta in his amicitiis quæ ex pueritia oriuntur, quando scilicet ab initio, unguibus adhuc teneris existentibus (quorum ut dicit Galenus, teneritudo optimæ dispositionis indicium est), aliqui se invicem propter bonam dispositionem diligere incipiunt. In talibus enim amicitiis si unus quidem amicorum bonæ indolis existens puer remaneat secundum mentem nulla imbutus sana sapientia, alter autem proficit, qualiter sint amici? Tales enim non placent sibi in eisdem, neque gaudentes neque tristati sunt eisdem: eadem enim talia his in conversatione quam habent ad invicem, non existunt. Sine autem tali communicatione non contingit amicos esse veros. Convivere enim et communicare tales non est possibile, sicut in antehabitis dictum est. Resolvitur igitur talis amicitia. Volens enim proficere cum possit amicitia, non caret: inertia enim malitia quædam est.

13. *Quinta dubitatio, supposito quod dissolvatur amicitia, utrum is qui optimus evasit, non secus ad illum se se habere debeat, quam si amicus nunquam fuisset?*

Sed hoc supposito, quæritur, utrum amicus qui profecit, nihil minus alienum se tali exhibere debet, quam si nunquam fuisset amicus, ut scilicet se habeat ad ipsum sicut ad extraneum, vel oportet memoriam adhuc habere antiquæ factæ consuetudinis et convictus, et oporteat illi magis largiri quam extraneo, quemadmodum omnes existimamus amicis quam extraneis esse largiendum? Hoc enim, ut dicit Carpo, accidit honestissimo viro qui apud Deum orabat, « Juves aliquando amicos et adhuc. » Dicendum, quod sic aliquando factis amicis aliquid propter antiquam amicitiam attribuendum est, sed non sic perfectum ut permanentibus attribuitur amicis. His autem et talibus attribuendum est, qui non ad superabundantiam malitiæ perversi sunt. Dissolutio enim amicitiæ semper fit ad superabundantiam malitiæ.

TRACTATUS II

DE IMPEDIMENTIS ACCEPTIS PENES DEFECTUS EORUM QUÆ ESSENTIALIA SUNT AMICITIÆ.

CAPUT I.

De principiis amicitiæ, penes quorum defectus impedimenta accipiuntur.

14. Quæ ad amicos attinent, cognoscuntur ex his quæ quis ad seipsum facit.

Determinatis impedimentis penes communicationem justitiæ acceptis, quæ impediunt amicitiam ex parte ministrationis et retributionis, nunc de impedimentis penes principia amicitiæ acceptis intendendum est. Non enim possent accipi impedimenta nisi principia determinentur, per quorum defectum impedimenta cognoscuntur. Non enim cognoscitur privatio, nisi per habitum. Amicabilia autem sunt. quæ ad amicos beatitudinem determinant, et ex quibus ipsæ amicitiæ diffiniuntur et cognoscuntur. Hæc autem omnia videntur in omnibus Philosophis rationabiliter loquentibus provenisse ex his ex quibus optime disponitur homo ad seipsum. Cujus signum est, quia quando modum amicitiæ ad alium exprimere volumus, dicere consuevimus quod diligimus eos velut nosmetipsos, innuentes quod in eo diligimus eos, in quo nosmetipsos, et ea eis volumus quæ nobisipsis secundum rectam rationem. Non congruens autem sibi, alium diligere non potest sicut seipsum : non enim alii congruit et communicat secundum rectam rationem. Omnis autem amicitia in communicatione et congruitate convictus est. Oportet igitur primum determinare in quibus et quantis et qualibus homo secundum quod homo sibiipsi congruit.

Antiqui autem sapientissimi Stoicorum tria hæc esse dicebant, secundum quod amicitiam tripliciter considerabant. Si enim accipiatur amicitia in affectu sive voluntate in qua ipsa primo est, dicunt amicitiæ esse velle esse amicum et vive-

re, non suiipsius, sed amici gratia. Si autem accipiatur amicitia in opere probata, dicunt amici esse velle et operari bona amicis, vel quæ videntur bona secundum æstimationem amici, amici gratia si illis etiam inde nihil provenire debeat. Velle enim vel operari bona ad aliquem non gratia illius, sed gratia utilitatis propriæ vel delectationis, conductitium et servile est, et ejus qui propriam delectationem vel utilitatem honorat. Primum autem horum dicunt pati matres ad filios, et veros amicos qui ex aliqua causa amicis offensi sunt. Matres enim esse et vivere volunt filios et in omnibus prosperari successibus, quamvis non videant eos, nec aliquid operentur circa filios. Similiter et amicis offensi qui propter aliquam causam opus quod habent circa amicos, retrahunt, non tamen affectum. Patet igitur quod si amicitia consideratur in voluntate, amici est amico bona velle.

Si vero consideratur in actu et effectu secundum quod jam perfecta est amicitia, est velle bona amico et operari ad hoc ut bona quæ optat amico sibi proveniant, et gaudet ex hoc quod in sua operatione et procuratione talia proveniant amico qualia cupit : omnia autem hæc non propter se, sed propter amicum vult provenire. Si vero amicitia accipiatur in optimo, scilicet in se et in substantia et in proprietatibus consequentibus, dicunt amici esse, convenire cum amico secundum totum convictum, quasi una vita sit et indivisibilis amborum, et utriusque vita dependeat ex alio, et quod unius sint electionis in omnibus quæ ad vitam pertinent, et quod ad invicem sint in eodem condolentes et congaudentes. Non enim dolens est amicus, nisi de boni desiderati absentia : nec gaudet, nisi in existentia et præsentia optimorum et perfectissimorum secundum honestatis rationem. Hæc autem etiam dicunt maxime matribus accidere circa natos quando præsentes sunt : gaudent enim illis gaudentibus et tristantur illis tristatis, quasi vita eorum ex vita natorum dependeat. Hæc tamen non ideo dicimus, quod vera amicitia sit inter matres et natos, sed potius naturalis pietas quæ amicitiæ similis est. Magis enim hoc experiuntur matres quam patres, quo natura matrum fluxibilior est, et magis ad eos quos diligunt, sentiunt passionis immutationem.

In his autem homo et ad seipsum disponitur, quando ἐπιεικής sive superbonus est. In reliquis autem qui non superboni sunt, hæc fiunt in tantum in quantum tales in istis dispositis existimant esse, et se illis assimilant. Omnis enim imitatio amicitiæ quæ quidem vera amicita non est, secundum rectam rationem ex principiis veræ amicitiæ habet determinari. Sicut enim in sexto et in primo hujus scientiæ libro determinavimus, anima humana effectus et imago est luminis primæ causæ, quamvis a forma ipsius longa differat distantia. Ex hoc enim quod conjuncta est activis et passivis, ex principiis activorum et passivorum complexionatis et compositis est quasi lumen nubi immersum : quod quamvis per essentiam lumen sit secundum se totum, tamen aliud et aliud esse habet secundum quod spissæ vel tenui nubi immersum est, et secundum quod in seipso sincerum et immixtum est. Si tamen inferior pars luminis ad ordinem naturalem reducenda est, non potest hoc fieri, quod superius participet formam inferioris : quia ex hoc a sinceritate recederet. Sed ex hoc fiet, quod inferius quantum possibile est, reducatur ad participationem formæ superioris per continuam influentiam superioris in inferius, per quam teneatur id quod inferius est, ne ab obscuro nubis absorptum impediatur ab influentia superioris. Sic enim in homine se habet anima : secundum partem enim impermixtam corpori, quæ nullius corporis est actus, sincera est : secundum partes autem quæ actus sunt organorum corporalium, immixta est : et ex illa

15. Hæc quæ dicta sunt, conveniunt studioso ad seipsum.

parte conjuncta est continuo et ipsi ut hic et nunc accipiens bonum, et ad bonum simpliciter non attollitur, nisi secundum influentiam intellectus in partes inferiores. Anima enim secundum substantiam et essentiam una est : differentia vero potentiarum ex diversitate esse ipsius substantiam animæ et essentiam consequitur. Et quo magis adipiscitur proprium intellectum ex inferiorum reductione ad superiora, eo magis bona et perfecta et magis immortalitati proxima, ut dicunt Peripatetici, qui talem adeptionem *intellectum adeptum* nominant, et in ipso ponunt radicem immortalitatis. Nec est aliquis Peripateticorum qui animam ex materia et forma composuerit, vel aliam sibi dederit compositionem. Quinino animam hoc modo dixerunt instrumentum intelligentiæ, et intelligentiam formam suam imprimere in animam, sicut anima formam suam imprimit in naturam corpoream. Imprimit autem anima in naturam corpoream formam suam, quando natura instrumentum efficitur animæ, et ad formam et finem animæ operatur, sicut patet in calore digestivo, qui quamvis natura corporea sit, cujus virtus est separare heterogenia et homogenia in se convertere : tamen in quantum instrumentum animæ est, non hæc operatur, nec stat in hoc fine. Non enim heterogenia sibi segregat et abjicit, sed potius heterogenia membro cui parat nutrimentum, segregat et abjicit. Similiter non homogenia sibi, sed potius homogenia membris attrahit et congregat et distribuit. Similiter non in fine sibi proprio stat, interminaret enim omne quod digerit : sed terminat actionem ad formam vivi, et aliquando ad formam vivi et sentientis.

Si igitur eodem modo natura intellectualis imprimit in animam, sequitur necessario, quod sensibile animæ sentiat ad formam intellectus, et vegetabile animæ ad formam intellectus vegetet, et corpus totum quantum ad partes sensibilis animæ et vegetabilis formetur et vegetetur et specificetur ad formam intellectus. Propter quod si vegetabilis quæ est in homine, hepar et stomachum et cor capræ accipiat, nihil penitus operabitur : et similiter sensibilis prout est in homine si oculos et aures et totum cerebrum a leone accipiat, in toto cessabit ejus operatio, sicut cessat operatio architecti, si accipiat instrumenta arte sua non informabilia. Fistulas enim accipiens a tibicine, nihil ædificabit. Propter quod Aristoteles contra Pythagoram loquens dicit, quod dicere animam transcorporari, idem est dicere, quod tectonica tibicines induit. Hinc est etiam quod verissime dicitur, quod etiam corpus hominis propter talis animæ vitæ receptionem secundum aliquem modum disponitur ad ipsius animæ immortalitatem. Sequitur enim ex hoc, quod oculus hominis et oculus bovis, et caro hominis et caro bovis non ejusdem sunt speciei et naturæ : et quod totum quod est in corpore hominis, secundum aliquid naturæ intellectualis sit participativum. Ex hoc etiam intelligitur quod vegetabile est in sensibili, et sensibile in intellectuali sicut trigonum in tetragono. Trigonum enim in tetragono est secundum actum tetragoni, in quo trigonum non est actu, sed in potentia. Non enim est in ipso, nisi in potentia divisionis et resolutionis quæ non est accepta secundum naturam et substantiam tetragoni, secundum quod tetragonum est : hæc enim non est divisa in tetragono in quatuor trigonis, nisi secundum esse resolutionis.

His ita dispositis, manifestum est qualiter in dictis tribus optime ad seipsum disponitur, et quod hæc tria non coaccidunt perfecte, nisi ei qui bonus est secundum virtutem. Videtur enim ex his, quemadmodum dictum est, mensura esse et boni propria virtus, quæ in ultimo bonitatis totam ponit naturam, secundum quod sæpe dixi aliam esse virtutem hominis, et aliam bovis. Proprie autem virtus hominis est, quæ connaturaliter et non impedita perficit humanum bonum, quod

est bonum intellectus : et hoc modo etiam studiosus secundum intellectuale bonum mensura est omnium aliorum. Sicut enim in discretis unum indivisibile mensurat in omnibus, et omnia tanto magis unum sunt, quanto magis accedunt ad illius indivisibilitatem : ita et omnia quæ in homine sunt, eo magis humana sunt, quanto magis accedunt ad hominis bonum, quod virtus ejus est. Hoc enim est, quod in omnibus iteratur, quamvis secundum esse diversum diversimode sit in ipsis : sicut etiam diversimode participatur indivisibilitas unitatis in discretis : et quod maxime participat unitatis indivisibilitatem, mensura efficitur omnium aliorum, quamvis non iteretur in ipsis, sed secundum quod referuntur ad ipsum sicut ad exemplar primum indivisibilitatis.

In omnibus autem his advertendum est, quod numerans primum semper sibi simile et æquale est : aliter enim alia non certificaret. Ulna enim et cadus et pondus diversimode se habentia et sibi non æqualia, nihil possunt certificare de quantitate aridorum vel liquidorum vel ponderum. Et sic est in omni natura : si enim virtus ultimum illius naturæ est in bono, nisi uno modo se habeat, nihil in tota natura certificari potest ad ipsam : propter quod variorum mensura esse non potest. Sensibile autem et vegetabile totum in homine varium est : intellectus autem simplex et unus : propter quod bonum intellectus mensura est : et homo intellectualiter vivens, omnia ad bonum intellectus referens, unus est et potest esse mensura aliorum. Iste enim consentit sibiipsi et omnibus, et eadem appetit secundum omnem animam superiorem scilicet mensurantem, et mediam et inferiores mensuratas : et iste vult utique sibiipsi bona secundum quod ipse est : et vult sibiipsi bona quæ tali apparent bona : tali autem non apparent bona, nisi quæ similiter bona sunt. Talis etiam sibi comparat bona, ut sibi proveniant bona quæ secundum veritatem bona esse æstimant. Ejus enim qui simpliciter bonus est, proprium est elaborare bonum, ut bonum quod in ipso est depuratum, bona possit perficere, et omnia hæc facere gratia ipsius, secundum quod ipse intellectus et homo est, et nec referre ad hoc quod coaccidit ei ex conjunctione animæ ad continuum vel tempus : hoc enim principium perversitatis est, ut dicit Avicenna. Istius ergo proprium est omnia facere gratia intellectus. Unusquisque enim homo nihil aliud videtur esse in quantum homo est, nisi intellectus quo omnia sua facit vel perficit, format et mensurat.

Hic etiam talis maxime seipsum vult vivere et in esse proprio salvari, et maxime hoc quo sapit, sicut primo intellectivo. Tali enim intelligere est esse, secundum quod esse determinatur a Boetio, quod *esse* est quod ordinem retinet servatque naturam. Studioso enim secundum intellectum viventi proprium esse est bonum esse. Et unusquisque talium bonum simpliciter volens, consequenter sibi vult bonum. Si autem factus sit alius a bono intellectus transmutatus, et quasi (ut dicunt Stoici) transcorporatus, nequaquam eliget secundum rectam rationem illud quod ipse factus est. Electio enim et appetitio boni, sicut dixit Socrates, secundum habitum est : tunc enim eliget ad habitum quo alius factus est, convenientia. Quod autem sic studiosus unus sit in divino bono simpliciter existens, ex hoc patet quod Deus est divinum bonum, quod sibi bonum est : sed hoc bonum tale est esse et taliter sicut aliquando fuit et erit secundum omne ævum. Unusquisque enim homo unicuique sapienti videbitur hoc vel solum esse maxime, quod est intellectivum in ipso. Secundum substantiam enim hoc solum est. Sed esse autem maxime est illud : quia ab illo etiam formantur et mensurantur quæcumque sunt in ipso, tam in corpore quam in anima. Hoc quidam sapiens suis optavit accidere, quando dixit, « Ut integer vester spiritus et

corpus et anima servetur, » spiritum accipiens pro parte rationali. Et tali etiam maxime competit quodcumque inductum est. Talis enim maxime sibi vult convivere, omnia vitæ scilicet principia referens in idem. Hunc enim hoc ipsum delectabiliter facit vivere secundum præteritum, præsens, et futurum. Talium enim valde delectabiles sunt memoriæ, quando scilicet appetitorum ab ipsis accipiunt recordationem. Similiter spes futurorum bene et optime sunt, quia nihil proponunt nisi bonum. Tales autem spes delectabiles sunt. Tales etiam secundum mentem abundant theorematibus sive contemplationibus optimis, in quibus delectatio est nihil habens contrarium, sicut inferius in decimo hujus scientiæ probabitur libro. Talis etiam sibi maxime ipsi condolet et condelectatur secundum totam animam : condolet quidem in absentia bonorum, condelectatur autem in præsentia. Alii autem discerpti sunt, in uno delectati, et in altero contristati. Omnium enim secundum totam animam idem est triste et delectabile. Si bene studiosus est, non est sibi aliud triste vel delectabile secundum partem et partem, sicut de continente et incontinente diximus. Hic enim impœnitibilis est secundum totam vitam, in quantum impœnitibile convenire potest homini, et in quantum singula horum existere possunt in ἐπιεικεῖ quem superbonum dicimus.

16. Ad amicum autem convenit ei se in his habere quemadmodum ad seipsum : eo quod (sicut in antehabitis diximus), amicus ipse alius est. Patet igitur quod amicitia videtur esse horum aliquid, et amici sunt veri quibus hæc existunt. Utrum autem amicitia secundum perfectam rationem amicitiæ sit unius et ejusdem ad seipsum vel non, relinquatur in præsenti : quia hoc in octavo hujus scientiæ libro determinatum est.

Ex his quæ studiosus facit ad seipsum, cognoscitur quomodo se gerendum sit ad amicum.

CAPUT II.

De impedimentis penes defectum principiorum prædictorum acceptis.

Vera igitur amicitia est in communicatione dictorum principiorum, sicut in historiis gentilium dicitur fuisse Achilles Patrocli amicus, qui quanta et qualia in se habuit bona, tanta et talia voluit provenire Patrocli. Qui autem talia vult provenire alteri propter hoc quod ipse in illis delectetur et confruatur, et ad seipsum referat quæ vult amico, non amicum dicimus, sed adulatorem vel fictum. Videbitur eni mamicitia esse secundum prædicta, secundum quod duo vel plura ex præinductis existunt amico : et hoc est propter hoc, quia superabundantia amicitiæ assimilatur amicitiæ illi quæ est ad se ipsum : superabundanter enim amicitiam exprimentes ad amicum dicimus, quoniam diligimus sicut nosipsos. Prædicta tamen multis videntur existere ad invicem, quamvis non boni, sed pravi sint : et hoc est ideo, quia existimant se ἐπιεικεῖς et bonos esse in his in quibus placeret sibiipsis, et diligentes seipsos, summum bonum in vita in his ponentes, sicut Epicurei summum bonum ponunt in voluptate, et avari in divitiis, ambitiosi autem in honoribus : in omnibus enim his quæ sunt ad imitationem veræ amicitiæ, amici ad invicem volunt esse et vivere : et si plus proficit amicitia, talia operantur et procurant ad 17

Hæc a... tiæ o... non h... pravi a... ipse... Prima

invicem : si perfectissima sit, talia coeligunt, et in talibus convivunt, et in talibus condolent, et in talibus gaudent : quamvis simpliciter non sint nisi in vera amicitia. Ex quo patet, quod valde pravorum et nefariorum hominum nulli hæc existunt, nec etiam videntur existere : et si universaliter loquamur etiam pravis, non tamen valde pravis hæc non existunt, nisi secundum quod et ex deceptione ignorantibus humanum bonum. Quod autem hæc talia non existunt, causa est, quia pravi differunt a seipsis : et altera quidem concupiscunt secundum appetitum sensibilem, altera autem volunt secundum rationalem appetitum. Appetitus enim communis est et rationali animæ et sensuali. Et appetitus sensibilis distribuitur in concupiscibilem et irascibilem. Rationalis autem quia simplicior est, in sola voluntate consistit : omnis enim voluntas in ratione est. Quod autem alia velit et alia concupiscat pravus, patet in incontinentibus. Hi enim eligunt et præoptant præ eis quæ sibiipsis secundum rationem videntur bona esse, delectabilia secundum sensum, quæ sunt nociva.

Secunda ratio. Et similiter in aliis pravitatibus. Quidam enim propter timiditatem et desidiam fugiunt et recedunt ab operibus scilicet quæ existimant ipsimet optima esse secundum rationem. Propter quod quum quidam multa et valde dura operata sunt, quæ propter malitiam nimiam quæ est in eis, etiam ab ipsis odiuntur et abominantur et detestantur, accidit seipsos abominari et odire : et ideo accidit eis fugere vivere, in quantum quod aliquando interimunt seipsos. Valde pravi enim et mali in seipsis requiem non habentes, quærunt in exterioribus cum quibus commorentur, et fugiunt seipsos, in seipsis nihil nisi triste invenientes : quando enim secundum seipsos apud se sunt, recordantur multorum malorum et difficilium et abominabilium valde quæ operati sunt in præterito, et pravos seipsos videntes, talia altera se operaturos exspectant in futurum, nullam de seipsis bonam spem habentes : quando autem cum aliis sunt et abstrahuntur a propriis, aliquando et ad tempus obliviscuntur, ita quod talia secundum actum non considerant : secundum habitum tamen nihil eis nisi talia injacet.

Et quia nihil amabile habent ad seipsos, nihil amicabile patiuntur ad seipsos. Tertia ratio. Tales enim sibiipsis neque congaudent, neque condolent secundum totam animam. Contendit enim anima istorum : et una quidem pars animæ propter nimiam malitiam dolet et recedit a quibusdam valde male operatis : alia autem pars in eisdem delectatur : et superior quidem pars trahit huc, a malo avertens, inferior autem trahit illuc, ad tam magnum malum inclinans. Trahunt autem ista quemadmodum sicut discerpentia animam. Et si dicat aliquis, quod delectatio et tristitia non possunt simul esse in eodem secundum actum, tamen post paucum tempus valde tristantur de hoc quo ante valde secundum paucum tempus delectatus est, et pro certo volebat tam prava sibi fieri delectabilia vel facta fuisse : et sic pravi pœnitudine semper replentur. Propter quod pravus etiam saltem ad seipsum non amicabiliter disponitur : eo quod nihil habet amicabile propter quod amet seipsum. Si autem sic se habere valde est miserum et nefas pravitatis indicium, valde intense et instanter fugienda est malitia, et valde intente tentandum et laborandum est ἐπιεικῆν, id est, superbonum esse. Sic enim ad seipsum aliquis amicabiliter se habebit tunc, et alteris amicus fiet congruenter.

Quod autem quidam dicunt Mahumeti sequentes errorem, quod anima cum simplex sit, in se non habet contrarietatem, et per consequens pugnam habere non potest : vel si diversitatem habet in potentiis, non habet contrarietatem. Diversa autem non contraria non pugnant. Objectio. Hæc imperiti hominis sunt dicta. Ad pu- Responsio.

gnam enim diversitas sufficit quæ est cum modo contrarietatis. Bonum autem ut nunc et hic quod in sensibilem agit partem, quamvis non sit contrarium bono simpliciter in movendo, tamen modum contrarietatis habet ad illud. Movet enim contra motum intellectus practici, et abstrahit ab illo : et ex hoc surgit, quod anima discerpitur sicut puella quæ a diversis procis ad honestas et inhonestas nuptias per diversas rationes delectabilium distrahitur.

CAPUT III.

De benevolentia secundum quod deficit ad veræ amicitiæ rationem.

18. Benevolentia est similis amicitiæ, non tamen est amicitia. Prima ratio.

Benevolentia autem hoc modo impedimentum amicitiæ est : quia ad vere amicitiæ deficit in aliquo rationem, sicut et amatio. Benevolentia quidem enim amicitia esse videtur, non tamen est amicitia. Cujus una quidem ratio est, quia benevolentia etiam est ad ignotos, quos non novimus nisi per famam. Secunda autem, quia benevolentia latens est in sola boni voluntate existens, et non operibus manifestata. Neutrum autem horum convenit amicitiæ. Hæc autem et prius in octavo hujus scientiæ libro dicta sunt.

Secunda ratio.

19. Item benevolentia non est amatio. Prima ratio.

Adhuc autem benevolentia etiam amatio non est, quæ tamen coaccidit amicitiæ. Dictum est enim in præhabitis, quod amicus in amicum transponitur per amationem. Amatio enim passio est, et motio affectus sine qua non est amicitia. Amationem autem vocamus sicut si amicitiam vel amorem verbali nomine significaremus : ac si albedinem vel calorem verbali nomine significaremus fingentes nomen quo Latine caremus, dicentes, *albetio*, vel *caletio* : quod nihil aliud est nisi fluxus albedinis vel caloris, vel albedo fluens : sicut et a febre fingimus nomen *febritionum*, significantes motum febris in febriente. Sic enim patet quod amatio intensionem habet et remissionem : benevolentia autem nomen habitus est in quiete et tempore accepti, et benevolentiæ intensio et remissio non competit.

Secunda ratio.

Adhuc autem hoc modo sumpta amatio non habet appetitum : appetitus enim non appetitionis, sed appetibilis est : amatio autem prædicto modo sumpta, ipsa appetitio et motus appetitus est. Benevolentia autem est ad id quod appetitur, et non ipsius appetitionis. Amatio igitur dicto modo sumpta benevolentia non est.

Tertia ratio.

Adhuc amatio quidem prædicto modo sumpta, cum consuetudine quadam fit et generatur : sæpe enim videntes formas mulierum vel aliorum pulchrorum, et auditu percipientes formas delectabilium vel alio sensu, generatur in nobis cursus amoris vel fluxus in illa quam motionem vel amationem ante diximus. Benevolentia autem etiam ex repentinis fit, quemadmodum accidit circa agonistas. Statim enim audientes vel videntes agonistas in agonisticis præcellentes,secundum benevolentiam inclinamur ad eos, et complacent nobis. Non tamen ita fluit amor a nobis in illos, quod in aliquo cooperemur eis : quod non facit amatio quæ semper frui quærit amato, et operatur ad hoc quantum potest. Benevoli enim, sicut diximus, repente fiunt, et superficialiter diligunt : nec sentitur in eis fluxus affectus, ita quod aliquid coo-

perentur ad bonum vel fruitionem ejus cui benevoli sunt.

20. evolen- est prin- um ami- citiæ.

Videbitur igitur benevolentia amicitiæ principium, quemadmodum sæpe iterata delectatio per visum vel per alium sensum principium est ejus quod est amare, quod amationem jam ante nominavimus, non quidem formale, vel finale, vel materiale, sed effectivum, prout inductivum et promotivum ad effectivum reducuntur. Nullus enim amat aliquid ita quod in ipsum fluat affectus, nisi specie ejus vel similis prædelectatus sit, quamvis non sequatur e converso, quod quicumque gaudet specie vel prædelectatus est, statim amet illud. Est ergo principium sine quo non fit amatio, quamvis illo posito non necesse sit statim fieri amationem. Sed tunc fit amatio perfecta, quando eum quem amat absentem desiderat ut præsens sit; et præsentiam ejus concupiscit, et toto affectu fluit in illud : et hoc modo benevolentia amicitiæ principium est. Non enim possibile est amicos esse, nisi facti sint ad invicem benevoli : sed benevoli facti ad invicem, non statim sunt amici ad invicem. Non enim sequitur quod eo quod sunt benevoli, ament se invicem. Quia benevolentia sine transpositione amoris et affectus est, et sine fluxu. Benevoli enim solum bona volunt eis quibus benevoli sunt, simplici appetitu et voluntate : et ideo in quantum benevoli sunt, nihil cooperabuntur ad hoc quod bona illa eis proveniant, neque turbabuntur pro ipsis si non proveniant, quod est proprium amicorum.

21. evolen- potest slative princi- amici- et cum rna ra st, ami fieri. i quæ propter vel de- tabile. a quæ b virtu i ali- am.

Et quia tale principium est amicitiæ, quod perfectam principii non habet rationem, ideo aliquis transferens nomen ad improprietatem et metaphoram dicet ipsam principium esse amicitiæ. Efficit autem principium amicitiæ, et fit etiam amicitia illa quæ vere amicitia est, quando diuturna est et in consuetudinem adveniens. Non autem est principium illius amicitiæ, nec fit illa amicitia quæ est propter utile vel propter delectabile. Benevolentia enim non fit in his amicitiis : beneficiatus quidem enim ex benevolentia justa et congrua secundum dignitatem eorum quæ passus est, retribuit benevolentiam, nihil eorum ad seipsum referens. Qui autem volens bene operatur circa aliquem, spem habens quod per illum circa quem operatur, superabundanter bona sibi refundantur, non videtur benevolus illi esse circa quem operatur, sed magis vult bona et benevolus est sibiipsi. Quemadmodum neque amicus verus est, si curet aliquem et procuret sibi bona propter quemdam usum, et utilitatem sibiipsi sperat ab illo proventuram vel retribuendam. Et totaliter sive universaliter loquendo benevolentia propter virtutem quemdam et epicheiam quamdam fit, cum alicui aliquis appareat bonus secundum morem, vel in aliquo officio, sicut bonus agonista, vel bonus citharœdus, vel fortis, vel prævidens, vel castus, vel justus, vel aliquod talium quemadmodum de agonistis jam diximus : et hæc similitudinem ponit ad amicitiam veram, et non ad amicitiam utilis et delectabilis.

CAPUT IV.

Qualiter concordia se habeat ad amicitiam, et in quo deficiat a ratione ipsius ?

22. Concordia non est eadem ac coopinatio.

Unum etiam de amicabilibus videtur concordia esse. Conciliatio enim quædam cordium est et unitas consensus, quemadmodum et amicitia : propter quod et non est ὁμοδεξία quæ dicitur ab ὁμός quod est *simultas* vel *unitas*, et δεξία quod est *opinio* vel *conceptio*. Hæc enim corda non unit secundum affectum. Ὁμοδεξία enim aliquando eorum est qui ignorant ad invicem et se invicem in operibus, et affectu non cognoscunt.

23. Nec eos qui de re quavis sunt ejusdem sententiæ, concordes dicuntur.

Stoici enim non dicunt eos concordare, qui in quantumcumque vel de quocumque consentiunt. Verbi gratia, si de cœlestium quantitatibus, vel cursibus, vel præventionibus, vel conjunctionibus sic consentiant, quod unam communem habeant conceptionem. Verbi gratia, quod sol sit major terra, vel quod sol eclipsetur a luna, si sit infra gradus eclipticos latitudinis capitis draconis vel caudæ, non propter hoc concordare dicuntur. Talis enim communis conceptio potest etiam esse inimicorum et valde discordantium in his quæ pertinent ad vitam. De his enim concordare et communem conceptum habere, non est de numero amicabilium : eo quod omnia amicabilia faciunt amicos sibi velle bona ad invicem in aliquo eorum quæ ad vitam pertinent. Talis igitur ὁμοδεξία non est concordia.

24. Concor... est cir... operabi...

Communiter autem de concordia loquentes, concordare in aliquo civilium dicunt civitatis, quando consentiunt de aliquo conferente ad vitam et civilitatem, quando omnes unum eligunt, et communiter operantur ut hoc proveniat quod ab eis communiter opinatum est valere civiliter. Concordia igitur circa operabilia est ad conversationem. Adhuc autem non circa omnia talia concordia est, sed circa ea quæ magnitudinem habent, et quæ contingens et possibile est duobus vel pluribus vel omnibus accidere vel provenire, et non sunt operabilia per unum. Parva enim et parum possunt conduci. Cujus exemplum est, quod civitates vel provincias concordare dicimus de principatu vel de pugna. De principatu quidem si tractetur de electione principis. Verbi gratia, si Pittacus qui præcipuus videbatur esse in regimine, eligi debeat in principem : si Athenienses pugnare debeant contra Lacedæmones. Cum enim omnibus videatur quorum interest, eligi debere Pittacum, et ipse Pittacus de se electioni factæ consentiat, tales concordare dicimus. Similiter cum omnes quorum interest, consentiant ad oppugnandum Lacedæmonibus, concordare dicimus Athenienses.

25. Concor... esse nor... idem utr...que ser... quidqu... tanden... sit, sed eoder... idem...

Contendere autem dicimus eos, cum uterque duorum vel plurium seipsum velit principari, vel alium et alium in quo vota omnium non consentiunt, vel quando unus oppugnare vult, alium autem non. Contendunt igitur tales, quemadmodum in *Phœnicibus* scribit Euripides, in quibus poematibus causas litium inter discordes describit Euripides. Non enim est hoc concordare, quod unusquisque sibiipsi bonum velit, sive

quod sibiipsi videtur bonum, defendere : sed hoc concordare dicimus, quod omnium cor sit in uno et eodem, et omnes cooperentur ad hoc quod hoc proveniat. Verbi gratia, et plebeii et ἐπιεικεῖς et superboni optimos velint principari, tam in principatu regis quam aristocraticis et timocraticis. Sic enim omnibus fit quod appetunt. Hæc igitur proprie concordia est. Ab amicitia autem desistit : eo quod non est una communicatio concordantium sicut amicorum, nec transpositio affectus unius est in alterum, sed omnium affectus est in unum quod existimant communiter bonum.

26. Propter quod concordia videtur esse amicitia politica, quemadmodum etiam communiter dicitur. In politiis enim amicitia ita esse non potest, quod affectus uniuscujusque in omnes transponatur, vel quod in uno et eodem bono delectabili vel utili communicant actus scilicet invicem, sed quod consentiant in unum quod sit conferens communitati, et ad vitam civilem pertinens : propter quod concordia dicitur politica amicitia, a ratione veræ amicitiæ deficiens, quemadmodum dictum est.

(...icitia politica est et ...itur concordia.)

27. Talis autem concordia est maxime in his qui ἐπιεικεῖς sunt sive superboni, bonitate illa qua dicimus bonum civem, et quando non est bonus homo, melior tamen et perfectus est in his quæ et boni civis et boni hominis sunt. Isti enim et sibiipsis concordant secundum quod boni homines sunt, et concordant ad invicem secundum quod sunt boni cives : eo quod ipsi semper sunt existentes in eisdem, prout hoc dicere contingit de hominibus qui natura immutabiles sunt. Talium enim manent voluntates circa idem et non transfluunt instabiliter de uno in aliud, vel de contrario in contrarium, quemadmodum Eurus [1] qui est ventus, vel turbinis vel tempestatis qui nunquam stat in uno modo status. Isti enim semper uno modo volunt justa et conferentia, et prout homines sunt et prout cives. Talia enim tales communiter appetunt.

(...ncordia ...xime reperitur in bonis.)

Pravos autem pravitate hominis et civis non possibile est concordare, nisi forte in parum et in paucum tempus, quemadmodum in præhabitis diximus de amicitia pravorum. Cujus causa est, quia tales sunt abundantiam appetentes in bonis et utilibus sibiipsis : plus enim semper volunt habere in bono, minus aliis attribuentes. In laboribus autem qui pro communitate sustinendi fiunt, et ministrationibus sive expensis faciendis deficientes esse desiderant, ut minus scilicet conferant de labore et expensis. Unusquisque enim talium volens hoc proprium, concivem perscrutatur et prohibet eum ne in bono plus habeat vel æquale, sed in laboribus et expensis sustineat, et sic commune non servat quod ad civilitatem pertinet : hoc autem est æquale esse in damno et lucro. In omnibus autem his qui sunt commune hoc non servantes, perditur hoc commune civilitatis principium. Propter quod accidit talibus contendere invicem, et non concordare. Tales enim sunt ad invicem cogentes plus in damno habere, et minus in lucro : et accidit eis, quod sint nolentes justa facere secundum hoc commune justitiæ civilis principium, quod est æquale in damnis et lucris custodire secundum arithmeticam vel geometricam proportionem. 28.

(Pravos impossibile est concordare.)

Si autem conquaritur, utrum concordia in vitiis sit ? statim patet quod non habet perfectam virtutis rationem, sed aliquod est quod non est præter virtutem, et dispositio qua disponitur quilibet ad concordandum aliis in bonis, et quod-

[1] Alii legunt *Euripus*.

dam potest esse amicitiæ principium sicut et benevolentia. Si enim amicus est, concors est: sed non si concors est, continue et amicus est: sed tantum potest addi ad concordiam, quod amicitia erit, sicut etiam de benevolentia dictum est.

CAPUT V.

De beneficentia, qualiter se habeat ad amicitiam?

Beneficentia autem aliquid esse videtur amicitiæ. Proprium enim amicorum est amicis benefacere, et bene rebeneficiare eum cui benefactum est. Hoc autem ex duobus elicitur. Aliquando enim movet ad hoc bonum et pulchrum et liberale quod in ipso actu beneficiationis est. Est enim bonum et bonum facere et per se laudabile: et sic beneficiatio et beneficentia aliquid est liberalitatis et magnificentiæ. Aliquando autem hoc quidem non movet, sed affectus in amicum transpositus, cum quo omne bonum quod in affectu amici est, in amicum transfluat: et hoc modo beneficentia conditio amicitiæ est. Non est autem conditio nisi veræ amicitiæ. In amicitia enim utilis vel delectabilis non transfluit simplex bonum, sed transfluit ut refluat abundantius, quod venditioni vel mutuo magis assimilatur quam beneficentiæ. Deficit tamen beneficentia ad veræ amicitiæ rationem. Ministratio enim amicitiæ secundum totum est quod est et potest et habet amicus: beneficentia autem secundum aliquid est et non secundum totum.

Taliter autem benefactores communiter magis videntur magis amare beneficiatos ab ipsis, quam beneficiati ament benefactores. Beneficiati enim bene passi sunt secundum receptionem, benefactores autem bene cooperantes secundum ministrationem. Cum autem præter rationem factum esse videatur, quod benefactor plus amat et minus amatur, oportet de hoc quæstionem facere et determinare veritatem. Rationabile enim videretur esse, quod qui alium beneficio prævenit, plus etiam ab ipso diligeretur: cum communiter fiat e converso: pluribus autem hominum accidere videtur: propter hoc quod recipientes beneficia ex ipsa receptione obligantur, debent, et debitores efficiuntur benefactorum: benefactoribus autem debetur fieri recompensatio secundum beneficii quod impenderunt dignitatem. Dicunt enim, quod quemadmodum in mutuis datis et acceptis, illi qui debent ex receptione, vellent non esse quibus debent, ut sic a redditione absolverentur: accommodantes autem sive mutuum dantes, multam curam habent de salute debentium, ne perdant mutuum et mutui lucrum quod dederunt: ita etiam benefacientes volunt esse et salvari eos qui ab ipsis benepassi sunt secundum receptionem. Similes enim illorum lucrantur gratiosas repensiones beneficiorum. Beneficiati autem non curant reddere gratias receptas. Ex hoc enim videtur eis quod minorentur in bonis. Hujus autem repensationis auctor est Epicharmus poeta, qui multos hoc dicere dicit, beneficiatos hoc facere, et ex malo avaritiæ et ingratitudinis invidere, et respuere suos benefactores: et ideo non tantum amare eos, quantum amati sunt. Dicunt etiam quod hoc assimilatur humano. Humana enim natura multipli-

29.
Videntur i qui benefi contuleri magis e amare quos ber cia coll sunt, qu hi qui ac perunt, qui cont runt. Ratio ap rens.

citer ancilla est, et multis indiget[1] : propter quod libenter accipit et invite rependit. Multi enim ut in pluribus immemores sunt beneficiorem acceptorum, et magis appetunt benepati secundum receptionem quam benefacere secundum beneficiorum ministrationem.

eræ rationes.

Hæc autem causa non videtur esse conveniens : vera enim causa hujus non est ex moralibus, sed ex principiis naturæ sumenda est. Nec est hæc causa similis ei quæ est circa accommodantes, in quibus etiam accommodans plus amat salutem ejus cui accommodavit quam ametur ab ipso. Circa accommodantes enim non vere est amatio, sed voluntas salutis ei qui accommodatum est, lucri gratia est. Benefactores autem amant eos quibus benefecerunt, et diligunt eos qui benepassi sunt ab ipsis, etiamsi nihil utiles sint in præsenti, neque posterius in futurum aliqua utilitas speretur ab ipsis, quemadmodum expresse videtur in artificibus. Omnis enim artifex proprium opus diligit magis quam diligatur utique ab opere, etiamsi opus ipsum animatum esse per impossibile ponamus. Maxime autem hoc apparet circa poetas, quorum opus non ad aliam refertur utilitatem, sed placet per scipsum. Poetæ enim super diligunt propria poemata, diligentes ea quemadmodum filios. Quemadmodum enim in filiis generantis resplendet natura, ita et in poematibus poetæ resplendet intellectus. Et tali aliquo assimilatur utique opus beneficiorum. Ille enim qui benepassus est ab ipsis, quodammodo opus ipsorum ad similitudinem eorum formatus in bono quod recepit ab eis. Benefactores igitur hoc opus magis diligunt, quam e converso opus diligat facientem et formantem se in beneficio percepto. Si autem subtiliter respiciatur, hæc hujus vera causa in naturalibus est accepta. Sicut enim omnes desiderant scire, et maxime desiderant hoc scire quod principium omnis scientiæ est : ita omnibus eligibile et amabile est esse, et maxime hoc esse quod in ipsis omnis esse principium est. Esse autem hoc in homine sicut jam ante determinatum est, est intellectus quod in homine principium est omnis esse in sensibili et vegetabili et toto corpore. Et sicut dicit Aristoteles in epistola de *principio universi esse*, hoc est tamquam centrum ex quo fluit esse in omnia et in omnibus quæ secundum aliquid et non simpliciter esse habent.

Hoc autem esse duplex est : in habitu quidem ut in somno sopitum : in actu autem et agere ut in vigilia suscitatum et excitatum, et vigilans, et expandens se, et suas effluens bonitates in omnia quæ per circuitum constituuntur ab ipso : et non est dubium quin hoc perfectum sit, aliud autem in potentia. Si igitur amatur et desideratur, maxime desideratur, secundum quod in actu est et secundum hoc quod in actu esse demonstratur. Hoc autem in sequentibus magis erit manifestum. Faciens igitur et per modum operantis et facientis se habens, est opus scilicet quodammodo, sicut filius est pater quodammodo : est enim intellectualis boni resplendentia et imago : et quodammodo unum esse formale est facientis et operis constituti. Sequitur igitur quod factor diligit opus suum, propter hoc quod diligit suum esse secundum quod factor est. Principium autem talis dilectionis naturale est. Idem enim esse quod factor est potentia vel virtute activa, hoc etiam opus constitutum nuntiat in actu et agere.

[illegible] ratio.

Diximus autem jam, quod benefactoris bonum et optimum non est in habitu, sed secundum actum. Gaudet ergo in illo in quo esse suum in esse demonstratur. Econtra autem benepatienti nullum tale bonum et esse est in operante. Si enim aliquid habet in operante, hoc non est nisi bonum conferentis : quia scilicet benefactor utilis fuit beneficiato ad bonum consequendum. Diligit ergo

[1] Cf. I Metaphys.

benefactor opus suum ut bonum simpliciter : beneficiatus autem benefacientem ut utilem et conferentem. Minus autem diligitur conferens quam bonum simpliciter, eo quod conferens non diligitur nisi propter bonum : et ideo bonum plus diligitur quam conferens. Benefactor ergo plus diligit beneficiatum quam beneficiatus benefacientem.

Tertia ratio. Hujus autem et alia ratio est, quia in delectabilibus præsens quidem afficit et delectat secundum operationem quæ actu est : futuri autem non delectabilis nisi spes quæ minus afficit et delectat : in potentia enim est quod futurum est : facti autem in præterito delectabilis memoria est, et secundum hanc solam afficit et delectat, minus autem quam præsens, eo quod jam præteriit, et non salvatur nisi in imagine præteritionis. Inter hæc igitur delectabilissimum est præsens quod secundum operationem est et actum. Est igitur simpliciter amabile. Cum igitur opus benefactoris diuturnum sit et manens secundum præsens : benepassi autem sive beneficiati utile quod habuit in benefactore, transiit : cum enim adeptus est, jam transiit utilitas conferens ad hoc ut adipisceretur : sicut transiit ædificatio facta jam domo, et sicut transiit φλεβοτομία vel ustio adepta jam sanitate. Diligit ergo magis benefactor opus quod manet in omne præsens, quam beneficiatus benefactorem propter utilitatem quæ transiit in præteritum. Adhuc autem si hæc etiam ad eamdem temporis differentiam referantur, sicut ad præteritum, memoria bonorum quæ per se bona et per se appetibilia sunt, simpliciter delectabilis est, vel magis delectabilis quam memoria propter bonorum alterum. Benefactor ad opus suum se habet sicut ad bonum per se : beneficiatus autem ad utile quod habet in benefactore, se habet sicut ad bonum propter alterum. Minus ergo afficitur beneficiatus ad benefactorem quam benefactor ad beneficiatum. In exspectatione autem futuri quantum ad aliquid e converso se habet : in illo enim prius exspectatur utile quam bonum finale quod per ipsum aliquis consequitur. In affectu autem eodem modo est : plus enim afficit finale bonum quam utile ad ipsum. Unde quamvis in præterito bonum finale magis sit propinquum quam utile quod fecit ad ipsum consequendum, et in futuro utile magis propinquum quam bonum finale : tamen in afficiendo semper bonum finale magis afficit quam utile : benefactor igitur magis afficitur beneficiato quam e converso.

Quarta ratio. Amplius amatio quæ est in actu benefactoris, factioni et actioni assimilatur : amari autem quod est in beneficiatione beneficiati, assimilatur ei quod est pati : et quamvis actio et passio, ut quidam dicunt, idem sint in substantia : tamen actio secundum quod est actus perfectus, in agente est, et passio secundum quod est actus imperfectus, in patiente est. *Passionem* autem dicimus receptionem actionis sicut est motus in agente quidam et ab agente actus perfectus : in patiente vero et moto actus imperfecti et imperfectus est. Est igitur excellentia boni in actu et in agere : beneficiatio autem in pati et in recipere. Hanc eamdem habitudinem sequitur amare, et amicabilia esse. Sequitur ergo benefactorem qui agit, beneficiatum magis amare et magis sibi amicabile esse : beneficiatum autem minus amare benefactorem et minus sibi esse amicabilem. Propter quod et omnium Dominus et Deus dixit : *Beatius est magis dare quam accipere* [1].

Quinta ratio. Adhuc autem quæ laboriose fiunt, omnes communiter magis diligunt quam ea quæ minori labore constituuntur. Verbi gratia, hi qui pecunias vel divitias possident propriis laboribus acquisitas, magis diligunt eas quam illi qui accipiunt eas sine labore datas sive collatas. Benepati autem in accipiendo videtur illaboriosum esse secundum exteriorem laborem :

[1] Act. xx, 35.

prompte enim et illaboriose omnes accipiunt. Benefacere operosum est et cum difficultate. Magis ergo amat benefactor beneficiatum quem operose in bono constituit, quam beneficiatus benefactorem a quo prompte et sine difficultate accepit.

Mater plus patre diligit natos.

Et hujus simile est, quod matres magis sunt amatrices filiorum quam patres. Quamvis enim in principio commixtionis æqualis patris et matris sit delectatio : tamen in ea quæ deinceps est in prægnatione et enutritione, laboriosior est cura matris quam patris. Est autem et alia causa ejusdem, quod matres magis sciunt suos esse filios quam patres sciant esse suos. Ex alieno enim semine potuit concipere : quæ suspicio diminuit in dilectione patris. Hoc autem omnino simile est in benefactore et beneficiato. Benefactor enim scit de quali et quanto et quam suo benefacit : beneficiatus autem suspicari potest quod non de suo benefacit, et propter hoc minus diligit benefactorem quam diligatur a benefactore.

TRACTATUS III

DE DUBITATIONIBUS CONSEQUENTIBUS AD EA QUÆ DE AMICITIA DETERMINATA SUNT.

CAPUT I.

Quis secundum virtutem sit amator suiipsius ?

30. Dubitatio, utrum oportet seipsum maxime amare? Videtur, quod non. Prima ratio.

His autem de amicitia determinatis, consequenter determinandum est de dubitationibus et quæstionibus quæ sunt de amicitia. Quia autem amator suiipsius omnium aliorum mensura est, quærimus primo, quis sit amator suiipsius quem Græci φίλαυτον vocant ? Dubitatur enim a quibusdam, utrum oportet maxime amire seipsum, vel alium aliquem plus quam alium oportet amare ? Communiter enim loquentes increpant et increpabiles dicunt eos esse, qui seipsos maxime diligunt et plus quam alios. Vocant enim φίλαυτοι vel amatores sui, qui ut in turpi sunt suiipsorum amatores.

Secunda ratio.

Pravus enim esse videtur qui suiipsius gratia omnia videtur agere : et quanto aliquis est deterior in concupiscentiis et ira, tanto magis accusant eum ut suiipsius amatorem. Talis enim nihil agit a seipso, sed potius a concupiscentia pravorum, quæ concupiscentiæ in ipso sunt, et nihil agit propter virtutem vel amicum : et sic omnia videtur referre ad seipsum. Ἐπιεικής autem, quem *superbonum* sæpe diximus, omnia agit propter bonum virtutis, vel propter amicum : et quod suiipsius est, secundum se præterit et negligit intuitu virtutis et amici. His igitur rationibus amator suiipsius est superfluus, qui omnia facit intuitu sui, nihil autem intuitu virtutis vel amici, privatum et non communicabilem habens amorem.

E contra videtur oportere seipsum maxime amare.

Rationibus autem veris de natura hominis acceptis hæc opera dissonant non irrationabiliter. Aiunt enim omnes vere de moralibus philosophantes, quod ma-

xime oportet amare amicum, et plus quam utilem vel condelectabilem. Ille autem maxime amicus est et maxime ut amicus amat, qui ei cui maxime vult bona, amici gratia vult bona, et vult ei bona etiamsi nullus sciet, nec etiam aliqua retributio fiat. Secundum autem omnia ea quæ in præcedentibus dicta sunt, mensura bonorum accipitur ex his in quibus homo amat seipsum. Hæc enim maxime existunt et primo unicuique ad seipsum secundum quod ipse est. Reliqua enim omnia quibus amicus determinatur amari, ex his accipiuntur quibus homo optime determinatur ad seipsum. Dictum est enim in præhabitis, quod omnia illa quibus bene disponitur ad seipsum et amicus est suiipsius, extendit ad alios qui in vera amicitia, et tunc est amicitia perfecta quando diligit alium ut seipsum. Qui autem in concupiscentiis, et in aliis iræ et ambitionis incontinentiis seipsum diligit non secundum quod est ipse, sed in se diligit multiplicitatem, hydram, et ventositatem. *Hydram* enim Stoici concupiscentiam vocaverunt qui *multicaput* et renascentium capitum est : quia multitida est et per infinita divisa delectabilia quæ non sunt de hominis natura. Propter quod Homerus a Perseo hanc interfectam dicit averso vultu : eo quod nullus vultum propriæ animæ convertit ad ipsam, nisi statim veneno ipsius interficiatur. Qui autem vultum avertit, et contemnit, eam interficit fugiendo. Vultus autem animæ intellectus est : hic enim anima est secundum seipsam. Amator ergo suiipsius, amator est proprii intellectus et boni quod secundum intellectum est.

Huic autem sententiæ concordant omnia proverbia quæ de amicitia dici consueverunt. Verbi gratia, quod « una anima sit amicorum. » Una enim anima secundum affectum esse non potest, nisi in eo quod unum est : hoc autem est bonum et honestum. Hydra enim secundum quod jam diximus, unius capitis non est. Similiter et illud quod est, quod « communia sunt quæ amicorum sunt. » et ut quidam dicunt, « boni unanimia, » hoc est, obsequentia ad bonum vel bonum colentia : nulli enim secundo in concupiscentiis communicant, nec aliquem incontinentiæ colunt bonum, vel ad bonum obsequuntur. Et hoc similiter quod dicunt, quod « amicitia æqualitas est : » nulla enim æqualitas secundum aliquam proportionem in concupiscentiæ incontinentiis concordat. Etiam hoc quod dicunt, quod «genu tibiæ est propinquum : » tibia enim a genu accipit virtutem movendi : genu enim immobiliter ligat tibiam, ne motu dissolvatur et separetur : sic amicus omnis motus sui principium habet in amico, et impossibilitatem separationis a vi amoris illius. Hæc enim omnia proverbia vera existunt ex his in quibus bene disponitur homo ad seipsum. Maxime igitur amicus erit talis, et in talibus suiipsius : et id quod maxime amandum est, maxime est ipse secundum seipsum. Dubitatur autem convenienter, eo quod rationes sunt ad utramque partem, qui istorum sequendi sunt : eo quod ambo credibiliter proponunt.

Oportet igitur forte tales sermones dividere et distinguere, et determinare per diffinitionem in quantum utrique et in quo verum dicunt. Si enim accipiamus qualiter utrique amatorem sui dicunt, forte utique manifestum erit in quantum et in quo isti et illi verum dicunt. 31.

Determinandum quousque et quomodo vera sint quæ dicta sunt.

Dicamus ergo, quod illi qui amatorem sui ad opprobrium referunt, amatores sui vocant eos qui sibiipsis plus tribuunt in pecuniis, et honoribus, et delectationibus corporalibus, et in omnibus quæ lucrum vocantur, quæ scilicet non tantum lucrantur homines ut sensus quos possident, sed et ipsa ad se trahunt homines, ut quasi lucrati sint homines ab illis et possessi : quemadmodum dicit Ptolemæus, quod homines lucrantur cen- 32.

Qui amatorem sui reprehendunt, eum amatorem sui vocant, qui corpus et partem animæ rationis expertem amat.

sus, et census lucrantur homines et, vice versa. Hæc enim omnia multi appetunt, et propter hoc invicem pugnabilia sunt. Omnibus enim per circuitum compugnant, ut vel soli obtineant, vel plus aliis, et referantur ad seipsos, sicut dicunt Philosophi qui Epicurei vocantur. Hi enim dicunt studendum esse, quod talia sint optima entia et summa bona ad vitam hominis, quemadmodum Sardanapalus fecit et imitatores ipsius. Circa hæc enim et talia avari plus aliis habere cupientes, largiuntur et indulgent se concupiscentiis, et universaliter passionibus, et donant se irrationali parti animæ. Quæ quidem anima proprii hominis non est, sed endelechia quædam et perfectio et forma corpori adhærens, et extra corpus nihil agens. Anima autem hominis ut homo est, separata a corpore, substantia est, etiam ea quæ corpori conjuncta sunt quantum unicuique particulæ possibile est, trahens ad seipsam. Appellatio enim qua tales φίλαυτοι, hoc est, amatores suiipsorum vulgariter dicuntur, inde accipit ortum quod tales multi sunt. Multi enim amant concupiscentias : et tales concupiscentiæ non sunt nisi a pravo, et a pravitate denominatæ. Justa igitur ratione exprobratur taliter φίλαυτος, hoc est, suiipsius amator.

Quomodo igitur illos qui talia sibi tribuunt, multitudo communis consuevit dicere φίλαυτοι, non immanifestum est. Si enim aliquis studet semper justa agere, et ipse maxime bona vel temperata et alia quæcumque sunt de numero eorum quæ secundum virtutem determinata, et (ut universaliter loquamur) semper bonum quod secundum seipsum bonum est, sibiipsi acquirit, nullus de communi plebe hunc dicet φίλαυτον, nec vituperabit ut exprobrabilem existentem. Hæc igitur est sententia communiter loquentium de φιλαύτῳ.

Si quis etiam hoc subtiliter inspiciat, aliorum his contradicentium sententia videbitur magis vera. Videbitur enim talis magis dicendus esse φίλαυτος, qui bona simpliciter tribuit sibiipsi secundum quod ipse est : hæc enim sibiipsi tribuit optima et ea quæ sunt maxime bona : largitur enim ipsa principalissimo sui, et suiipsius gratia. Principalissimo enim hominis omnia alia obediunt, sicut mota ab ipso et mensurata et informata. Jam enim ante diximus, quod intellectualis substantia quæ anima hominis est, et imago intellectus universaliter agentis, et effectus luminis ipsius in corpore hominis, sicut centrum est se habens in pyramide, cujus basis sive circulus super quem stat pyramis, in toto extendatur corpore, et ad omnia organa determinatur et circumducitur. Cujus signum est, quod motus omnium organorum est sicut in centro quod est in cono pyramidis, et est sicut principium ejus. Musculus enim qui extra membrum est, lineis nervalibus diffusis per totum membrum motus membri est ad omnem partem, et non est ad unum sicut motus naturæ corporalis. Dicit autem Aristoteles in II de *Anima* [1] quod id quod est in parte, oportet in toto accipere. In tota igitur anima sic erit, quod illud quod est per modum centri, substantia et primum in anima est, et sicut principium omnibus aliis influit, quod vitæ sint causa et principium operationis. Cujus imaginatio est, sicut si dicamus solem esse in nube diversæ dispositionis, et obscuritate et claritate, et radiis totam nubem implentibus. Radii enim in sole purissimi sunt : secundum autem quod a sole distant diversimode secundum diversam nubium dispositionem in diversos trahuntur colores, et quidam efficiuntur albi, quidam autem cærulei, quidam vero rubei, quidam vero virides, et alii fusci, quidam etiam nigri : et in his omnibus diversum accipiunt esse et operationem. Et secundum

33.

Qui am. rem sui fendunt, e appell'a amatore qui qu se nobili mum e amat

[1] II de Anima, tex. et com. 9.

Peripateticorum sapientiam sic habet se anima ad potentias organicas, quod anima quæ vere est anima hominis ut homo est, secundum seipsam separatus est intellectus, propter quod incorruptibilis et perpetua est. Potentiæ autem quæ sunt actus organorum, emanationes sunt ex ipsa per esse differentes, et per esse corruptibiles, et endelechiæ organorum : secundum substantiam autem secundum quam conferuntur ad animam, incorruptibiles sunt et separabiles. Propter quod patet, quod ea quæ conveniunt homini secundum appetitum talium potentiarum in esse sic differentium ab anima hominis secundum quod homo est, non conveniunt ei secundum quod homo est, sed conveniunt homini secundum quod animal est, et conveniunt ei secundum quid et non simpliciter.

Quemadmodum civitas in regimine civitatis est principalissimum quod videtur esse in civitate, sicut est rex, vel melius monarcha : et quemadmodum omnis alia congregatio aristocratiæ scilicet et timocratiæ est principalissimum quod est in ea, et quod omnibus aliis influit et formam et motum. Sic ergo et homo et principalissimum est quod in homine est, et φίλαυτος utique maxime erit talis qui hoc diligit et colit, et huic propria procurat, et largitur ei quæ secundum ipsum appetit.

Cujus signum est, quod continens et incontinens dicitur ab eo quod est intellectum tenere vel non tenere alia quæ sunt in homine. Sic ergo homo ab hoc simpliciter est. Adhuc autem inter omnia quæ dicuntur acta hominum vel ab homine, illa dicuntur maxime hominis acta quæ cum ratione et voluntarie fiunt. Voluntas autem et ratio intellectus sunt. Homo igitur secundum se etiam intellectus est : quia est substantia intellectualis. Manifestum est igitur quod homo maxime intellectus est.

34. Quia vero ἐπιεικής sive superbonus maxime hoc diligit quod intellectus in ipso est, hoc enim est ejus quod simpliciter verum et simpliciter bonum est, et non ejus quod est bonum hic et nunc, sequitur quod solus ἐπιεικής φίλαυτος est, et est secundum aliam speciem et formam quam sit ille φίλαυτος qui est exprobratus, et in tantum differens ab ipso, in quantum differt secundum rationem vivere ab eo quod est appetere id quod videtur hic et nunc conferre secundum sensibile desiderium. Omnes igitur recipiunt et laudant eos qui student circa bonas actiones secundum omnes differentias virtutum. Quos autem recipiunt et laudant, illis non exprobrant. Omnes igitur taliter laudant φίλαυτον. Si enim omnes contendant ad bonum simpliciter, et omnes intendant optima agere, procul dubio communiter omnibus erunt et provenient omnia bona quibus indigetur ad vitam, et unicuique secundum propriam naturam provenient ea quæ sunt sibi maxime bona. Tale enim bonum est, quod est uniuscujusque secundum cujuscumque bonum propria et connaturalis virtus.

> Qui maxime sui est amator, tantum differt ab eo qui reprehenditur, quantum vita cum ratione a vita cum perturbatione.

35. Propter quod eum qui vere φίλαυτος est, oportet esse bonum simpliciter. Si enim φίλαυτος est, in propriis juvabitur bona agens quæ simpliciter bona sunt, et alios juvabit secundum idem. Talem autem oportet non esse malum. Malus enim lædet seipsum, proprium diminuens bonum. Lædet autem et proximos, pravas passiones sequens, quibus corrumpitur et distrahitur a proprio. Malo enim homini semper dissonant ea quæ agit, ab eis quæ oportet secundum intellectum proprium agere. Omnis enim intellectus purus et concupiscentiis non inebriatus, eligit optimum quod et secundum seipsum optimum est, et sibi optimum. Ἐπιεικής autem sive superbonus in omnibus et per omnia obedit intellectui.

> Bonum quidem hominem amatorem esse sui oportet, non autem pravum.

Verum enim est quod communiter de-

studioso dicitur, quod scilicet oportet eum agere multa amicorum gratia, et multa agere patriæ gratia. Intellectui enim in tantum obedit, quod et si oporteat eum mori, a talibus non desistit. Propter obedientiam enim intellectus quasi ut nihil projiciet pecunias et lucra et honores exteriores, et universaliter loquendo omnia bona quæ communiter bona pugnabilia vocantur. Hæc autem sunt ad quæ constantes pugnant qui sensibilia desideria prosequuntur. Hæc omnia projicit bonus, et quasi nihil reputat ut procuret hoc bonum quod sibiipsi bonum est secundum quod ipse est. Hoc autem est magnum intellectualis vel virtutis bonum. Propter quod dicit Michael Ephesius, quod superbonus assimilatur multum sitienti qui magis delectatur in paucum tempus et subito absorbere aquam frigidam et limpidam, quam diu bibere et paulatim ingerere aquam turbidam et cœnulentam. Superbonus enim delectationes turbidas sensibiles contemnens, magis movetur magno bono quam diu frui cœnulentis concupiscentiis sensibilium. Paucum autem tempus delectari in optimis valde magis eliget, quam multo tempore quiete et remisse delectetur. Remittunt enim delectationes optimorum sensibiles concupiscentiæ. Et magis eligit bene vivere in optimis per unum annum, quam quod multis annis vivat qualitercumque et remisse vivens in optimorum delectatione. Et magis eligit unam optimam electionem facere et magnam quam multas et parvas circa remissa bona. Hæc autem maxime accidunt morientibus in bello optimo : hi enim eligunt magnum bonum quod salvatur per ipsos, sicut est salus reipublicæ, vel salus patriæ, vel salus amicorum, vel liberalitas : propter quod projiciunt pecunias et contemnunt vitam propter bonum in quo amici bona recipiunt plura sed parva, sicut salutem pecuniæ vel vitæ, quæ bona amici recipiunt in patria. Ipsis autem morientibus magnum bonum fit, quod est esse causam salutis omnium. Ex tali enim bono amico quidem fiunt pecuniæ salvæ. Superbono autem qui causa salutis est, non quidem fit bonum conferens vel utile, sed hoc quod simpliciter bonum. Id autem quod simpliciter bonum est, majus est et maximum : et hoc superbonus tribuit sibiipsi. Quod autem diximus de pecuniis, hoc etiam facit circa honores dignitatum et circa principatus. In omnibus his enim servat eumdem modum, omnia hæc pro amico projicit et dimittit. Hæc enim omnia talia pro amico projicere laudabile est, et bonum sibiipsi secundum quod ipse est.

Convenienter itaque videtur ille studiosus esse perfectissimus, qui pro salute omnium et præ omnibus eligit id quod bonum est omnium, et causa boni in omnibus. Id autem quod est contingens etiam ut hic et nunc bonum, et actiones et fruitiones quæ sunt circa id, projicit et dimittit amico : eo quod sibi omnium bonorum melius est, quod ipse sit operans et causa, quod talia et similia bona proveniant vel salventur amico. In omnibus enim laudabilibus studiosi proprium est contendere ad hoc quod sibi plus tribuat de eo quod maxime bonum est : hoc autem est, quod ipse sit causa salutis omnium in bono. Propter hoc enim et cœlum moveri dicunt, quod cum nullo indigeat moveri, continue tamen laborare, ut sicut primum causa boni in omnibus est, ita et ipsum causæ per se assimiletur in hoc quod bonum unicuique attribuatur et salvetur in omnibus. Sic igitur φίλαυτον esse oportet si subtiliter inspiciatur, quemadmodum dictum est, et non oportet φίλαυτον (sicut multi dicunt) qui concupiscentiis ducitur, et carnales sequitur delectationes.

CAPUT II.

Utrum felix et per se sufficiens indigeat amicis ?

36. Est etiam dubitatio circa felicem et per se sufficientem, si aliquando indigebit amicis vel non ? Quidam enim hanc quæstionem non subtiliter intuentes, dicunt quod non est opus amicis, beatis et per se sufficientibus. Hoc autem arguunt ex ratione per se sufficientiæ et beatitudinis. Est enim beatitudo, ut dicit Boetius, « status omnium bonorum congregatione perfectus. » Omnibus autem bonis perfectus nullo indiget. Similiter autem et per de sufficiens secundum seipsum sufficiens : talis autem nullo indiget.

[Du]bitatio, [utr]um felix [in]digeat [am]icis ? [V]idetur, [qu]od non. [Pri]ma ratio.

Ab altera parte ex proprietate amici arguunt. Patet igitur ex prædictis amicum esse alterum ipsum, et amicum tribuere amico quæ per seipsum tribuere non potest. Per se autem sufficiens omnia sibi tribuere potest. Beatus igitur et per se sufficiens amicis non indiget.

[Secu]nda ratio.

Arguunt etiam hoc ex hoc quod dicit Euripides in *Oreste*, ubi inducit Orestem loquentem ad Menelaum vocantem eum in adjutorium et dicentem, « Cum Dæmon bene det omnia, non opus est amicis. » Dæmon autem divinus intellectus est et intelligens quod unicuique necesse sit, et quo opus habeant singuli : et siquidem sufficienter ad hæc omnia ministrabit, non, dicit, opus est amicis. Si autem non sufficienter Dæmon ministrabit, ab amicis dicit esse quærenda adjutoria : et ideo Menelaum in adjutorium debere venire ei cui Dæmon non sufficienter ministravit. Beato autem per se sufficienti qui omni bonorum congregatione perfectus est, Dæmon sufficienter ministravit. Nullo ergo indiget : ergo amicis non indiget.

[Terti]a ratio.

Hoc autem si concedatur, assimilatur inconvenienti. Statim enim et prima facie inconveniens videtur, cum omnia bona interiora et exteriora attribuamus felici et per se sufficienti, quod potissimum est bonorum exteriorum non assignamus ei. Amici enim potissimum sunt omnium exteriorum bonorum, et maximum inter omnia exteriora.

Ex opposito videtur felici opus esse amicis. Prima ratio.

Adhuc autem si (secundum quod omnes physici dicunt) amici magis proprium est benefacere quam benepati : perfecte autem boni et perfectæ virtutis, qualiter felicem dicimus bonum et virtuosum : non enim solum bonum et virtuosum in habitu esse, sed in actu benefacere. Cum autem multis contingat benefacere, inter omnes melius est benefacere amicis quam extraneis. Qui autem amicos non habet, amicis benefacere non potest. Nullius autem est benefacere ita sicut felicis. Et quod hujus est maxime benefacere, maxime est ei attribuendum : maxime enim benefacere est laudabilissimum : laudabilissimum ergo benefacere privabitur felix, si dicatur non indigere amicis. Felix igitur et studiosus adhuc ut optime benefaciat, indigebit amicis benepassis ab eo secundum beneficentiam.

Secunda ratio.

Propter quod et rursus quæritur, utrum in bonis fortunis magis est opus amicis quam in infortuniis ? Cujus quæstionis causa est, quia sicut infortunatus indiget benefacturis ad supplementa necessitatis, ita benefortunatus indiget quibus benefaciat, vel erit quasi dormiens in seipso et sopitus, nullam habens boni operationem. Et quamvis de hac quæstione in sequentibus post pauca tractan-

Alia quæstio.

Responsio.

dum sit, tamen ex causa quæstionis tantum accipitur, quod hoc ipso quod benefortunatus est, necesse est quod habeat quibus benefaciat. Et inconveniens forte est, quod beatus dicatur qui solitarius est, destitutus amicis quibus benefaciat. Dico autem *forte* propter contemplativam felicitatem, quæ non in exteriori consistit beneficentia, sed in interiori theorematum contemplatione. Nullus enim sapiens eliget utique omnia bona habere secundum seipsum solitarium. Perfectione enim bonorum destitueretur, quod est in opere et in agere habere bona. Non enim haberet aliquem in quem diffunderet : cum hoc de ratione optimi sit, ut dicit Dionysius [1], optime adducere secundum communicationem. Bonum enim semper est diffusivum sui, et melius meliora diffundet, et optimum optima. Sicut lux solis diffusiva est sui luminis. Est enim homo politicum animal natura, et secundum hominis bene convivere est aptus natus et communicare bona. Si igitur desit cui communicet secundum naturam, destituetur optimo. Oportet igitur quod ista felici existant. Hic autem maxime habet quæ secundum naturam bona sunt. Manifestum autem est, quod optimum convivere est cum amicis convivere. Et quoniam convivere cum his qui ἐπιεικεῖς sive superboni sunt, melius est quam convivere cum extraneis, et melius commorari cum amicis et superbonis quam quibuscumque nullo fœdere amicitiæ copulatis. Opus ergo est felici amicis, eo quod sine amicis perfectæ virtutis perfectam non attingit operationem, quæ felicitas est. Hæc autem in aliis animalibus non est. Nihil enim in natura habent liberum. Animæ enim eorum et deliciæ corporales sunt ad privatum obligatæ, et ad commune vel nihil vel parum respicientes.

Si autem hoc conceditur, quærendum est quid primi dicunt, et in quo dicunt verum? Dicendum autem quod illi communem multitudinem secuti sunt. Multi enim non existimant alios esse amicos quam utiles : propter quod proverbialiter dicitur, quod « in necessitate probatur amicus : » et talibus quidem amicis non indigebit beatus. Ex ratione enim beatitudinis omnia bona ad beatitudinem essentialiter vel adminiculariter adjuvantia existunt beato. Similiter beatus non indigebit qui propter delectabile amici sunt. Delectabile dico corporale : vel si indiget, in valde parum indiget : in hoc enim solo quod in corpore existens, sine naturali vel corporea delectatione esse non potest : quæ delectatio est moderati et temperati sive sobrii et modesti. Delectatione autem quæ est in excellentiis concupiscentiarum non indiget, quia tales abominatur. Cum enim tota vita felicis delectabilis sit vera et connaturali delectatione, nihil indiget superducta delectatione. *Superductam* autem dicimus, quæ super connaturalem in optimis delectationem et super eam quæ necessitatis corporalis est, inducitur in excellentiis turpissimarum concupiscentiarum. Vel apud communiter loquentes non indigens talibus amicis, qui propter utile vel delectabile amici sunt, videtur amicis non indigere : nec enim alios amicos esse curat. In hoc autem forte non est verum, quia certitudinaliter verum non est, quamvis illi credant. 37.

Felici [...] est op[...] amicis [...] bus aut [...] lectabili

Solutio ergo ad hoc redit, quod tria genera amicitiæ sunt, et quamvis felix non indigeat amicitia fundata super utile aut super corporale delectabile, tamen indiget amicis quorum amicitia fundatur super honestum : non quod etiam illa amicitia utilitate vel delectatione careat, sed utilitatem et delectationem habet conjunctam, quemadmodum in octavo 38.

Felix sta[...] sis indi[...] amici[...] Prima r[...]

[1] S. Dionysius, De divin. nom., cap. 4.

determinatum est. In primo enim hujus scientiæ libro dictum est, quoniam felicitas operatio quædam est. Est autem operatio secundum perfectam virtutem, et perfectissima cum delectatione. Manifestum est autem quod omnis operatio fit et in fieri est, et non existit res permanens quemadmodum possessio quædam, verbi gratia, domus vel ager. Quamvis autem operatio sit, non tamen est operatio ut motus, nisi prout motus est actus moventis et non actus moti, et ideo operatio perfecta est. Si autem esse felicis quod perfectissimum est in bono, est in vivere et operari, et hoc secundum actum et agere : boni autem propria operatio studiosa est, et secundum seipsam delectabilis, quemadmodum in principio hujus scientiæ dictum est : etenim inter omnia delectabilia delectabilius quod proprium est, et quod secundum hoc conveniens est, proprium felici est et connaturale : constat tunc quod hanc operationem speculari in felice delectabilissimum est, et quidquid ad hoc est quod hanc operationem in se speculetur felix et consideret, hoc maxime felici est necessarium. Magis autem possumus et valemus speculari proximos quam nosipsos, et magis valemus speculari aliorum actiones quam proprias : sicut magis valemus vultus nostros speculari in speculo quam in nobisipsis. Sequitur ex hoc quod amicorum studiosorum speculari actiones, valde delectabile est bonis. Ambo enim amici studiosi nihil habent nisi ea quæ a natura et secundum se delectabilia sunt, et uterque speculatur seipsum in altero. Beatus itaque talibus indigebit amicis. Semper enim eligit et maxime vult speculari studiosas actiones, et quæ optimis propriæ sunt. Tales autem sunt actiones amici qui vere bonus est : propria enim est quæ secundum optimum hominis convertibilis est. Quod autem non valemus ita propria speculari sicut et aliena, exinde est, quod intellectus continuo et tempori obligatus est, et nisi ex imaginatione continui vel perceptione subjectus, ad contemplationem simplicium bonorum, quæ per se bona sunt, vix attollitur. Propter quod unusquisque ex alio etiam melius se cognoscit quam ex seipso : et sicut in secundo *magnorum Moralium* dicit Aristoteles, quod ex consideratione alterius reflectitur ad seipsum, quemadmodum aspicientis vultus a speculo reflectitur ad aspicientem.

Existimatio autem communis omnium de felice est, quod oportet felicem delectabiliter vivere. Solitario igitur difficilis est vita, quia etiam propria solitarius difficulter in se considerat : et sicut in *Eudemia* dicitur ethica, vita felicis dicitur esse continua et in continuo agere et actione non interrupta. Hoc autem non facile secundum se solitarium continue operari, et non interruptam habere actionem, quia in seipso non facile speculatur optima. At cum alteris sibi similibus, et ad alios respiciens a quibus excitatur ad non interrumpere actiones optimas, facile est. Operatio igitur quæ secundum seipsam delectabilis est, magis continua est cum alteris sibi similibus, quam sit ei qui secundum seipsum solitarius est. Talem autem operationem oportet esse circa beatum, quæ continua et delectabilissima sit. *Continuam* autem dicimus quæ nullo contrariorum interrupta est. Studiosus enim secundum quod studiosus nullis gaudet actionibus nisi his quæ secundum virtutem sunt : his autem quæ a malitia sunt, tristatur : quemadmodum optimus musicus bonis delectatur melodiis, tristatur autem in pravis et dissonis. Est enim delectatio operatio secundum proprium et connaturalem actum, ut in septimo hujus scientiæ libro determinatum est. Bono autem musico in quantum musicus, melodia consonans propria operatio est : sicut et studioso in quantum studiosus est, propria operatio est virtutis. Secunda ratio.

Adhuc autem ex convictione amici ad amicum, et quod uterque se speculetur in altero, et ex tali convivere bonis ad invicem [illegible], id est, coexercitatio ad Tertia ratio.

bonum : ad virtutem enim exacuunt ad invicem per ipsum convivere quo communicant ad invicem, quemadmodum dicit poeta Theognis, qui *Dei cognitor* interpretatur [1].

CAPUT III.

De naturali ejusdem quæstionis solutione.

Quarta ratio.

Ex moribus autem intendentibus quemadmodum dictum est, solvitur præinducta quæstio. Studiosus enim non statim cum natura studiosus est, sed natura susceptibilis studiositatis, per assuetudinem perficitur vel per doctrinam. Si autem naturalius intendamus ex propriis naturæ humanæ causam perscrutantes, videbitur nobis quod naturæ eligibilis studiosæ est studiosus amicus, et quod non optime se habebit in quantum susceptibilis boni est, nisi cum tali amico. Sæpius enim jam dictum est, quod nihil est bonum studioso in quantum studiosus est, nisi quod natura et secundum seipsum bonum est : et nihil est delectabile studioso in quantum studiosus est, nisi hoc quod etiam secundum seipsum delectabile.

Quod natura bonum est, studioso bonum et delectabile per se est.

Videamus igitur qua vita sumatur et diffinitur homo secundum quod homo est. Animalibus enim secundum quod animalia sunt, vita determinatur et diffinitur potentia sensitiva. Hominibus autem determinatur et diffinitur una potentia sensus et intellectus. Potentia autem determinatur et diffinitur ad operationem reducta. Actus enim sunt prævii potentiis secundum rationem diffinitivam Principale enim et perfectissimum uniuscujusque in operatione et actu est. Hoc enim ultimum est, cui nihil ulterius advenit de perficientibus. Ultimo autem adveniens vel solum vel maxime diffinitivum est. Vivere quo vita determinatur diffinitivo ultimo, principaliter est sentire vel intelligere, et non potentia sensum aut intellectum habere. Propter hoc etiam in secundo de *Anima* [2], ipsa anima diffinitur, quod est causa et principium hujus vivere. Causa enim et principium in agere est, et sicut vigilia. Neque sufficienter determinatur per hoc quod dicitur endelechia corporis physici organici. Endelechia est sicut potentia, et sicut somnus est. Causa autem et principium vitæ in vivere est, et in continuo fluere vitam. Fluere autem tale de numero eorum quæ secundum se ipsa bona sunt et delectabilia. Propter quod omne vivens vivere appetit, nec vivere interrumpit nisi per accidens, in quantum scilicet lassantur instrumenta ejus quod est vivere, quæ sunt spiritus et calor. Tunc enim revocantur ad intima, ut restituta iterum vivere valeant et operari. De vivere autem plantarum hic nihil dicimus, quia vita illarum manifesta non est. Appetit ergo unumquodque vivens vivere, nec potentiam vitæ appetit, nisi propter actum vivere. Hoc autem ideo est, quia vivere determinatum et diffinitum ad esse viventis est : potentia autem vivendi indeterminata et infinita. In initiis autem quæ posuit Pythagoras, bonum in primo ponitur ordine. Quia bonum uniuscujusque et optimum ultimo diffinitum est, et naturæ uniuscujusque determinatur. Malum autem quod ut potentia deficit a bono, infinitum est. Sæpius autem dictum est quod ἐπιεικεῖ sive superbono idem est sibi bonum et natu-

Vivere est natura bonum et per se delectabile.

[1] A Θεός et γιγνώσκω, aor. 2 ἔγνων.

[2] II de Anima, tex. et com. 37.

ra bonum sive simpliciter bonum. Propter quod omnibus videtur id quod est superbono bonum simpliciter et sibi delectabile esse.

...udioso ...ime ex...ile est ...e, et si...ud ines...entire, ...e delec...le est.

Non autem oportet ea quæ hic dicuntur de vita mala intelligere et corrupta, neque de illa quæ in tristitiis est propter absentiam delectabilium. Talis enim vita indeterminata et infinita, quemadmodum et ea infinita et indeterminata sunt quæ existunt in tali vita in passionibus et concupiscentiis. Hoc autem erit manifestius in consequenter habitis, ubi de tristitia in libro decimo tractatum faciemus.

Si autem ipsum vivere secundum seipsum bonum est, sequitur quod secundem seipsum delectabile est. Hoc autem etiam videtur ex eo quod omnes appetunt vivere, et boni maxime appetunt vivere : eo quod illorum eligibilius est, et illorum vivere cum multis modis sit beatissimum, vivere maximum eligibile est. Habitus enim et potentia vitæ somno sunt similia, somnus autem mortis imago. Unde Ovidius,

> Stulte, quid est somnus? nihil est nisi mortis [imago :]
> Longa quiescendi tempora fata dabit.

Quies ergo ab actione non est optimum, sed in ipso agere consideratur optimum.

Naturalia autem inspiciendo videns sentit, quia videt et percipit : et audiens in actu sentit, quia audit : et vadens in actu, sentit et percipit, quoniam vadit, et in aliis omnibus similiter est. Quicumque enim aliquid operatur, sentit et percipit, quoniam illud operatur. Aliquo ergo sentimus sentire nostrum quando sentimus, et aliquo intelligimus intelligere nostrum quando intelligimus secundum actum. Hoc autem est, sicut in ante habitis diximus, quod omnis multiplicitas sentiendi et multiplicitas intelligendi in scientifico et rationali ex uno quodam emanat, sicut radiales lineæ effluunt ex connaturali luce in totam basim pyramidis, cujus conjunctio est in cono in luce quæ polus dicitur pyramidis et quasi centrum exeuntium linearum : et hoc universaliter et ex seipso activum est radialium linearum, et nullo modo passivum et perfectum agere percipit omne illud in quo linea radialis offendit, et illud est primum vitæ principium, sicut et primum sciendi principium Aristoteles dicit esse in sensu communi, qui formale et activum principium est sensuum particularium. In intelligibilibus autem hoc est simplex intellectus incomparabiliter intelligentias emittens, ut dicit Gregorius Nazianzenus. Cum igitur intelligere intelligentibus sit esse diffinitum, intelligens se intelligere intelligit suum esse : intelligere enim omne est plus quam essentia. Dictum est enim in præhabitis, quod esse diffinitivum animalium est sentire et intelligere, et non potentia sensus et intellectus.

Si ergo intelligere bonum appetit unumquodque, et hoc est sibi delectabile, et sentire, quoniam vivit in vivere secundum agere, dictum est de numero delectabilium quæ secundum seipsum et per se delectabilia. Diximus enim quoniam vita in tali vivere accepta est natura bonum unicuique viventi. Si ergo sic sentire in seipso et per se est bonum sentienti, sequitur necessario quod id idem delectabile sit : quia convenientissimum est secundum naturam. Diximus autem vivere, quod delectabile est : quia est esse maximum hoc vivere, quod bonis est vivere delectabile est. Quia talibus bonum et delectabile, simpliciter est bonum et delectabile, non secundum quid. Consentientes enim hoc simul cum sensu boni sentire, se sentire et vivere sentiunt. Sentiunt ergo quod secundum seipsum bonum est, et delectantur in hoc quod est bonum secundum seipsum : maxime ergo delectantur.

Jam autem habitum est, quod sicut se habet studiosus ad seipsum, ita et in eisdem se habet ad amicum. Amicus enim et alter ipse et speculum ipsius est. Quemadmodum igitur unicuique studioso eligibile est esse quo ipse per se et secun- Studiosus ut ad seipsum, ita se habet ad amicum.

dum seipsum est, sic etiam se habet ad amicum, quod secundum idem quod per se et amici esse est, eligibilis est ei amicus et diligibilis proxime illi. Ut enim ipse est amicus, eligibile est sicut ipse. Ut autem altera est, proxime est eligibilis illi. Esse autem omnibus eligibile erat secundum prædicta, et propter hoc quod sentire seipsum bonum entem, est sentire proprium esse. Talis autem sensus et perceptio delectabilis est propter seipsum. Hanc autem virtutem qua sic intelligimus et sentimus quod sentimus, quidam Antiquorum *attentivam* vocaverunt. Sentiens autem suum esse vel intelligens cum suo esse et ex suo esse consentire oportet etiam amicum quantum amicus, hoc est, quod ipse est. Tale autem consentire amicum cum suo fiet in communicare amicos, et in communicare eos sermonibus ad invicem, et in communicare mente, quæ omnia mensurat et accipit secundum veritatem. Mente enim communicare, hoc est, convivere quod in hominibus est secundum quod homines sunt. Non enim convivere hominum est sicut pecorum , quæ convivere dicuntur quando pascuntur in eodem pabulo vel loco, sed convivere hominum est operationibus mentis communicare.

Studiosus sentit sibi amicum esse, cum ipso vivendo et mentem communicando.

Si ergo secundum prædicta esse quod beato attribuitur, eligibile est secundum seipsum, eo quod est natura bonum et delectabile : esse autem amici proximum est illi sicut speculum ipsius existens : sequitur etiam quod amicus eligibilis sit felici sicut esse proprium. Quod autem eligibile est felici, oportet existere et attribuere felici. Vel si detur quod non attribuitur ei, sequitur quod indigens erit. Dicit enim Tullius in *Hortensio* dialogo, quod « beatus est, cui omnia optata succedunt. » Felicitanti ergo secundum actum felicitatis ex ista naturæ consideratione opus erit amicis studiosis, cum quibus convivat et communicet.

CAPUT IV.

Utrum plurimos convenit habere amicos et ad quem numerum determinate?

Quæritur etiam quod et a principio octavi tactum est, utrum plures et ad quem numerum determinate faciendum esse est amicos? Ad hoc autem dici posset disputationis gratia, quod quemadmodum in pegrinatione sive hospitalitate prudenter dictum esse videtur, quod antique dictum est, « Neque multum volo esse peregrinus, neque vocari nullo modo peregrinus [1]. Hospitem enim peregrinari est necesse ad recipientis voluntatem, et in his quæ placent recipienti conversari. Peregrinum enim hic quemlibet extraneum dicimus receptum ab extraneis, et recipientem extraneos. In talibus enim et recipientem necesse est peregrinari ad receptum, et receptum vice versa ad recipientem in conformitate conversationis. Propter quod dicere consueverunt, quod difficile semper est esse in hospitalite, et quod vita neque est hospitandi de domo in domum. Sic igitur dicunt, quod etiam in amicitia congruit, scilicet quod neque congruit nulli esse amicum, neque e converso multos amicos habere secundum superabundantiam. Secundum superabundantiam autem dico propter civilem amicitiam, quæ quo ad plures est, eo melior est. Hæc enim sine communi-

39.

An plure concilian sint amic vel pauc

[1] Hospite ne careas, hospes neque pluribus sto.

catione et affectus transpositione in simplici consistit concordia. Amicitia autem secundum superabundantiam dicta, secundum omnem speciem amicitiæ non potest esse ad plures. Ad plures enim vel plurimos impossibile est communicare taliter.

40. In his quidem enim amicitiis quæ ad utilitatem sunt, hoc quod dictum est de hospitalitate, omnino videtur congruere. In talibus enim qui ministrationem recipit, ex ipso vinculo amicitiæ tenetur reministrare tanta vel plura quanta recepit. Plurimis autem ministrare laboriosum est valde. Et hæc agere continue ad multos vita secundum facultatem non sufficit. Multi enim qui sibi sunt ad vitam propriam sufficientes, perscrutatores tamen sunt a quibus ampliores recipiunt reministrationes, et per hoc impeditivi sunt ad bene vivere secundum omnem modum bene vivendi, sive bene vivere dicatur commode vivere, sive quiete vivere, sive secundum facultates sufficienter vivere, sive studiose vivere secundum virtutem activam vel contemplativam, semper impedit bene vivere plurimis reministrare. In tali amicitia nihil opus est plurimis amicis. Sed in ea quæ propter delectationem est, plurimis condelectari difficile est. Pauci enim ad delectationem sufficiunt corporalem : excrescentes autem in plurimos, delectationem impediunt, quemadmodum in cibo paucum sal et modetum sufficit ad delectamentum : plurimum autem natura abhorret, et statim abluere desiderat per potum. Nullum autem ad cibum appositum sal, cibum relinquit insipidum, quemadmodum et vita ejus insipida est, qui nullum habet amicum. Propter quod Antiqui dixerunt, quod homo ἄχαρις est quasi fabula. Ἄχαρις enim sine condimento gratiæ est, nulli gratus et nulli carus, sicut fabula vana, cui nihil subest utilitatis vel delectationis. Aut enim prodesse volunt, aut delectare poetæ in confictione fabularum.

[…] amicitiis […] ob utilitatem constant, vel […] voluptatem, […]um habet […]d dictum […]t de hospitalitate.

41. In his autem amicitiis quæ studiosorum sunt, quæritur utrum studiosos plures vel plurimos secundum numerum convenit amicos esse ? Ad hoc autem dici 'potest, quod quædam mensura est amicabilis multitudinis, quemadmodum quædam mensura construende civitatis. In paucum enim respiciendo, ex decem hominibus non potest fieri civitas. Nimis enim pauci sunt tum ad regimen, tum ad defensionem, tum ad communicationem civitatis. In multum autem perspicientes, videmus quod neque myridiadibus adhuc convenienter potest fieri civitas. Myridias autem est decem millia, et decem myridiades decies decem millia sunt : et si decies decem mille cives ponantur, decies decem millia domorum erunt in civitate, et decies decem millia familiarum. Qui numerus ut in pluribus excedit civitatis constitutionem. Constituta ergo ex paucis statim servituti subjicitur civitas, non valens resistere cuilibet occupanti : constituta autem ex plurimis, a provincia in qua est, non potest sufficienter recipere nutrimentum, et alia quæ sunt necessaria ad vitam. Quantum autem multis ad civitatem constituendam sufficiat, non est secundum unum aliquid vel determinare. Loca enim in quibus constituantur, inæqualiter defensibilia sunt, et inæqualiter se habent ad fertilitatem communicabilium ad vitam hominis pertinentium : et quamvis secundum numerum unum non determinabile sit, tamen secundum rationem determinabile est. Omne enim intermedium quorumdam determinatorum extremorum determinatum est : et si non in se habeat determinationem, determinatur tamen ad alterum. Si enim ad quemdam locum decem myriades superfluunt, decem autem homines pauci sunt ad civitatem construendam, omne intermedium inter decem et centum millia determinatum erit, si referatur ad loci in quo civitas construitur sufficientiam et defensibilitatem. Sic igitur et amicorum secundum omnem

An studiosos expediat plures habere amicos ? Videtur quod sic.

speciem amicitiæ est quædam multitudo determinata, et forte accipienda est sic, quod quantum plures sunt amici, tot et tales tenendi sunt, cum quot et qualibus poterit aliquis convivere secundum communicationem sine magna difficultate. Inter omnia quæ amicabilia sunt, convivere videtur amicabilius esse.

42. In amicitia studiosa non plures quærendi sunt amici. Prima ratio.

Non enim immanifestum est, quod non est possibile homini multis et plurimis convivere secundum voluntatem cujuslibet, et cuilibet, multorum seipsum distribuere. Cum enim uni se distribuit ab altero de necessitate abstrahitur.

Secunda ratio.

Adhuc autem in studiosa amicitia amicos unius oportet et ad invicem amicos esse : et si amici sunt ad invicem oportet omnes ad invicem cuilibet commorari et distribuere seipsum. Hoc autem valde operosum et laboriosum est in multis et in plurimis custodire.

Tertia ratio.

Difficile enim congaudere et condolere familiariter multis. Si enim ponamus unum portare filium mortuum ad sepulcrum, alium autem filiæ celebrare nuptias, conveniens erit simul concidere ad unam horam : uni quidem amicorum condelectari, alteri contristari, quod esse non potest. Forte igitur non bene se habet secundum virtutem quærere eum qui amicissimus est, ut in multum et in plurimum acquirat amicos amicitia secundum superabundantiam dicta. In politica enim, sicut diximus, bene se habet.

Quarta ratio.

Sed bene se habet tot quærere amicos, cum quot sufficiens est convivere secundum communicationem vitæ et distributionem.

Quinta ratio.

Sicut enim non contingit in amore superabundante qui ἔρως vocatur, multas amare amicitias : ita non contingere videbitur, quod aliquis multis et plurimis valde et superabundanter sit amicus. Talis enim amicitia semper vult esse in superabundantia quadam. Abundantia autem amoris vel ad unum est, vel ad paucos valde, duos scilicet vel tres. Sicut autem etiam in rebus videtur habere. Stoicorum enim quidam in historiis Philosophorum in tota vita scribunt non esse lucratum nisi dimidium amicum, nec se vidisse unquam amicos perfectos nisi semel duos in Perside, quibus omnia et mala et bona dicebant fuisse communia. Propter quod etiam quartus amicorum dicitur defecisse in Platone, et Hestrino epula subtraxisse. Trium enim vel duorum in uno optimo potest esse communicatio : ad plures autem extensa remittitur ad singulos. Si enim duo sint, unus est ut alter : si tertius accedit, efficitur ut duorum vinculum : quartus autem in perfecta amicitia locum non habet. Hoc autem, sicut diximus, et in conversationibus observatum est. In ἑταιρικῇ amicitia quæ magis vere amicitiæ similis est, non hymnizatur in comœdiis et tragœdiis plures fuisse amicos nisi duos secundum ἑταιρικὴν amicitiam : *hymnizare* enim laudes cantare est : et sic amici hymnizati sunt Patroclus et Achilles, et Pylades et Orestes, et Theseus et Pyrithous : apud nos autem amicus annumeratus est nullus. Sic ergo et in vera amicitia contingit esse. Πολύφιλοι autem, hoc est, multorum amici et omnibus familiariter potientes, nulli videntur esse amici secundum perfectam amicitiam. Sicut enim fluvius in plurima divisus, extenuatur et aret in singulis : ita amicitia etiam in multos divisa, extenuabitur et arescet.

Politice tamen, ut diximus, contingit amicitiam esse ad plurimos : quamvis tales non amicos, sed placidos consueverunt appellare. *Placidos* autem vocant affabiles non adversantes operibus vel sermonibus proximorum vel concivium, sed acceptantes et laudantes et sermones et actiones eorum. Propter quod etiam placidos, quia omnibus placent, tales appellare consueverunt. Si autem non pro- 43. Amicitiæ politicæ consentaneum est plures habere amicos.

pter placere se omnibus conformant, sed in bono conformabiles sunt, multis adhuc politice possibile est multis esse amicum, si hi qui vere ἐπιεικεῖς sunt, hoc est, in bono modesti et superexcellenter secundum morem conformabiles, absque eo quod secundum affectum in alios transponantur, et secundum communicationem vitæ et distributionem se aliis communicent et distribuant. In amicitia autem vera quæ propter virtutem est, in quibus amici se amant propter seipsos, non contingit amicitiam ad multos habere, sed amabile talibus est invenire et acquirere paucos tales quibus se totos communicent et distribuant.

CAPUT V.

Utrum in bonis fortunis vel malis magis quis indiget amicis?

44. ...qua fortuna magis ...us est ...nicis ?

Quæritur autem iterum, utrum in bonis fortunis vel in infortuniis magis opus est amicis ?

45. ...rospera ...dversa ...inæquæ- ...di sunt ...mici.

In ambobus autem eufortuniis et infortuniis amici requiruntur propter diversa. Infortunati enim auxilio indigentes, amicos requirunt propter auxilium. Amicorum enim dicunt proprium esse auxiliari et in necessitatibus promptos esse. In eufortuniis autem amici requiruntur : qui convenentius est his benefacere eum qui potest. Dicunt enim amici esse benefacere amico. Eufortunati enim qui boni sunt, semper volunt bene operari. Hos enim neque eufortunium elevat, nec verecundantur de necessitatibus amicorum : et cum melius sit amicis benefacere quam extraneis, tales requirunt amicos quibus benefaciant.

46. In adversa fortuna magis necessaria [illegible] prospera autem [illegible] habeantur.

Ad hoc autem dicitur, quod amicus quidem magis necessarius est in infortuniis : propter quod in infortuniis opus est utilibus quæ auxilientur. Melius autem in bono virtutum considerantes dicimus, quod amico magis opus in bonis fortunis. In omnibus enim quæ ad virtutem pertinent, semper melius benefacere quam benepati, licet aliquando magis necessarium sit benepati quam benefacere. Propter quod eufortunati qui boni sunt secundum virtutem, quærunt amicos ἐπιεικεῖς quibus benefaciant : eo quod eligibilius est bonos beneficiare et cum bonis conversari secundum honestatis rationem, quam cum quibuscumque in bonis fortunis et etiam infortuniis.

47. In utraque fortuna præsentia amicorum jucunda est.

In infortuniis tristati a tristitia secundum aliquid relevantur et alleviantur ex præsentia amici tristati condolentis. Propter quod quamvis aliqui dubitent qualiter relevetur unus amicus ex altero, utrum scilicet dividendo gravitatem tristitiæ in duos, scilicet dolentem et condolentem, ita scilicet quod condolens in se transumat partem tristitiæ ? sed hoc quidem non est verum, sed relevatio fit ex delectatione præsentiæ amici supervenientis ? Semper hoc certum est, quod præsentia amicorum sibi invicem delectabilis est : et per hoc quod amicus condolet amico tristato, amicus intelligens et cognoscens quod sibi alter condolet, statim minorem facit tristitiam. Hæc autem quæstio maxime propter Platonem est, qui delectationem tristitiæ dixit esse non contrariam, et sic tristitiam non relevari a delectatione præsentiæ amici sicut a contrario. Hippocrates autem di-

xit, quod sicut in eodem membro major dolor absumit minorem et consumit quantum ad sensum, ita tristitiia supervenientis amici quem sicut seipsum diligit et contristatum videre non potest, absumit et esse tristitiam ejus qui tristatus est. Propter quod etiam tristati qui boni sunt, in præsentia amici confortantur et exhibent se quasi non tristatos vel minus tristatos, ne amicos præsentes ex sua præsentia faciant amplius contristari. Sive ergo propter hoc vel propter aliud alleviantur contristati, ad præsens dimittatur. Non enim pertinet ad propositam intentionem : et sufficit nobis scire, quia sic est, quod tristatus amicus ex præsentia amici relevatur. Præsentia enim ipsorum ad invicem mixta est, ita quod uterque miscetur altero. Ipsum enim videre amicos valde delectabile est. Ei autem qui infortunatus est, delectabilissimum est, si amici dignantur videre eum, et ipsum videre quomodo visitatur ab amico, fit ei quoddam auxilium ad non tristari, vel minus tristari. Amicus enim quoddam consolativum est, et inter consolantia consolantius tam visione quam sermone, maxime si epidexius sit. Επιδέξιος autem dicitur ab ἐπι quod est *supra*, et δεῖξις quod est *conceptio* vel *opinio :* et est ἐπιδέξιος qui semper movet sermonem et morem in quo amico congruere possit. Talis enim novit morem et in quibus potissime delectatur et tristatur amicus.

48. In infortuniis autem triste est omni bono contristatum sentire amicum. Omnis enim bonus fugit ne tristitiæ causa fiat amicis. Propter quod qui viriles sunt secundum naturam et optimi, valde reverenter et proprias tristitias abscondunt, ne ipsis contristari faciant amicos : et si tristati et infortunati, tristitiæ se non superextendant, non sustinent sibi amicum contristari. Abscondit enim tristitiam ab amico et demonstrat se amico ac si non tristatus sit vel minus tristatus. Universaliter enim virtuosus virilis est, et propter hoc non complacet sibi in complorantibus qui lugent eum : neque etiam ipse secundum seipsum in tristitia plorativus est, sed in omnibus virilitatem ostendit et non dejectum animum. Propter quidam ad amicos dixisse refertur, « Non perii propter imminentes tenebras : nec operuit faciem meam caligo. » Aliquando enim etiam tales qui secundum virtutem amici sunt, muliebriter gaudent in his qui sibi coangustiantur et condolent et lugent eos,et amant illos ut amicos qui sibi condolentes sunt, quos in talibus imitari non oportet : sed in omnibus imitandi sunt meliores. In omnibus enim ad virtutem pertinentibus virile muliebri melius est. In bonis autem fortunis amicorum præsentia et conversatio delectabile habet, et insuper in hoc quod amicus condelectari sentit amicum in quibus ipse delectatur, et de hoc intelligentiam accipit, multum auget delectationem.

Qui natura viriles sunt, cavent ne amici secum condoleant.

Propter quod rationabiliter videtur ad bonas fortunas vocare et invitare amicum prompte. Bonum enim semper benefactivum est, et benefactivum esse bonum est. Ad infortunia autem in malis fortunis pigritare debet amicus, ne advocet amicum ad contristationem : amicitiæ enim veræ proprium est, ut minimum quam potest malorum suorum et tristitiarum tradat et communicet amico. Unde hoc tragœdorum verum est quod dicunt, « Sufficit quod ego solus infortunatus sim, non oportet amicos mecum infortunari[1]. » Si autem in infortuniis vocantur amici, maxime in talibus advocantur, in quibus parum et secundum pauca turbari debeant, et secundum multa juvare tristatum. In his ergo et talibus advocandi et invitandi sunt amici.

Amici i prosperit bus proc te, in a versitati vero tar vocanc sunt.

In ire autem et visitare amicum e converso forte congruit facere secundum ve-

Contra nestum ad calat tosos non voc tum et pro pte.

[1] Sa est gravis tristisque : sive me fors pre- [mat.

ram amicitiæ rationem. Ad infortunatos quidem enim oportet prompte ire etiam non vocatos, ut amicis infortunatis benefaciant. Amici enim proprium est benefacere amico, et maxime benefacere his qui in necessitate sunt constituti, et his qui tunc hoc maxime amico dignificant, quod ab amicis visitentur. Non enim dignum se reputat infortunatus amici præsentia. Semper enim bonus alium existimat meliorem et se indignum esse illius præsentia, maxime cum infortunatus sit. Ambobus enim his existentibus, scilicet quod amicus in necessitate sit, et indignum se reputet visitatione amici, melius et delectabilius est benefacere, tum propter humilitatem, tum propter amicitiam. Ad bonas autem fortunas amici amicum oportet prompte cooperantem esse : quia hoc proprium est amicorum, ut prompte in omnibus bonis promoveant amicum. Etenim ad hoc necessitas amicorum est, quod uterque ad bonum promoveatur ex altero. Promovere enim operari est et conferre, et ad hoc debet esse promptus quilibet bonus amicus. Ad hoc autem quod bene patiatur amicus ab amico, quiete debet se habere amicus et remisse, et quasi invitus advenire. Non enim competit bono virtutis promptum fieri aliquem ad hoc quod juvetur ab aliquo. Adhuc autem unicuique bono reverendum, et opinionem et delectationem facit et tædii, quod sæpe adveniat amico in hoc quod onerosum. In antehabitis autem diximus onerosum esse et juvare. Hoc enim quandoque accidit, quod sæpe se ingerens ad subventiones aliorum, onerosus et tædiosus efficitur. Ex omnibus autem inductis patet, quod præsentia amicorum in omnibus eligibilis esse videtur, dummodo serventur ea quæ dicta sunt. Amicorum autem secundum virtutem semper delectabilis est præsentia. Non enim fundatur super adjutoria, sed super virtutis communicationem. Hi enim studiose sibi communicant in actionibus virtutum, et sermonibus, et speculatione communicantes. In his nunquam saturitas est vel tædium, sed semper gaudent coesse et continue confrui bonis quæ sunt in signis amico.

CAPUT VI.

De modo in quo veri amici communicant.

49. Amicis igitur qui boni sunt secundum virtutem, maxime delectabilissimum est se invicem videre amantibus amore qui ἔρως vocatur : ita etiam (ut dicit Avicenna) quod si subito videant se invicem, citatur qui in ipsis est pulsus : eo quod cor facit diastoles tamquam nitatur subito comprehendere præsens amatum. Et ideo magis eligunt hunc sensum qui est visus quam alios : eo quod hic in pluribus et magis certificat, et secundum sensum hoc maxime est et fit amor et augetur. Hoc autem modo secundum hunc sensum et in amicis fit eligibilissimum convivere secundum visum. Visus enim multas differentias ostendit et certifice nuntiat : unde est illud Horatii,

Amicis maxime expetibile est conversari simulque vivere.

> Segnius irritant animum dimissa per aurem,
> Quam quæ sunt oculis submissa fidelibus [1].

Diximus enim quod amicitia quædam communicatio est, et quod amicus sicut se habet ad seipsum, sic se habet ad amicum : propter quod sensus quo uti-

[1] Horatii Ars poetica, v. 180-181.

tur circa seipsum et quem eligit ad suiipsius contuitum, et notitiam habet, eligit etiam ad amicum nocendum. Auditus enim non est nisi de signo, et non de re, nec in ipso percipitur quid fœdum vel pulchrum sit, nec ostendit nisi soni differentias. Alii autem tres sunt sensus non disciplinabiles, sed indicatores alimenti, quemadmodum in libro de *Sensu et sensato* probatum est. Propter quod sensu visus frui eligunt amici sibiinvicem plus quam alio sensu.

Amicitiæ enim operatio et constitutio et augmentatio fit in convivere secundum hunc sensum maxime : propter quod convenienter amici appetunt videre se invicem : et per hunc sensum hoc quod est esse singulis aliquando seorsum, et id cujus gratia eligunt vivere in hoc eodem delectabili et amabili, et cum amicis volunt conversari. Quod enim unusquisque fortissime desiderat, in hoc dicit esse suum esse et vivere, et propter illud dicit esse totam suam vitam : sicut virtuosi esse totum reputatur esse in operibus virtutis, et contemplativi in contemplatione, gulosi autem in epulis, et ebriosi in potibus : et si abstrahantur a talibus, tristantur ac si interceptum sit eis esse et vita. Propter quod quando conveniunt, aliqui quidem compotant, alii quidem colludunt ad aleas, alii autem coexercitantur forte in palæstra, et forte in sagittis, vel aliis exercitiis : aliqui autem convenantur, et aliqui comphilosophantur, singuli commorantes in hoc ad amicos quodcumque maxime diligunt de numero eorum quæ ad vitam pertinent. Convivere enim volentes cum amicis, hæc maxime faciunt, et in his communicant cum amicis, in quibus existimant convivendum, et ad quæ referunt totam vitam.

Et ex hoc fit mala pravorum amicitia. 50.

Improborum amicitia flagitiosa, proborum autem prob[a]

Communicant enim sibiinvicem in pravis, et instabiles de pravitate in pravitatem defluentes. Necesse est enim malos fieri et utriusque pravitatem in alterum transfluere, per hoc quod similitudine amicitiæ et qualitate assimilati sunt ad invicem. Amicitia autem eorum qui ἐπιεικεις sunt et superboni, fit ἐπιεικης et superbona, coaucta in utroque amicorum colloquiis optimis. Adhuc autem et meliores fiunt talium amicitiæ in hoc quod operantes sunt optima. Jam enim olim probatum est omnes habitus operationibus et generari et augeri. Tunc etiam meliores fiunt, quia amici in amicitiæ operibus diriguntur ad invicem, et uterque trahit se ad alterum, et avellunt se ab oppositis, et recipiunt ad invicem optima in quibus sibiipsis complacent : aliter enim non essent studiosi. Unde in poesi Theognidis dicitur, quod bona quidem a bonis recipiuntur[1]. In antiquo autem proverbio dicitur, quod « ab impio egredietur impietas ». De *amicitia* quidem igitur in tantum dictum sit. In sequenti enim libro de *delectatione* et *felicitate contemplativa* est pertranseundum.

[1] Disces ex studiosis nimirum optima semper.

LIBER X

ETHICORUM DE FELICITATE CONTEMPLATIVA.

TRACTATUS I

DE DELECTATIONE.

CAPUT I.

De causis propter quas tractandum est de delectatione.

Cum autem jam habitum sit de principiis virtutum et omnibus virtutum differentiis, moralium scilicet et intellectualium, et imperfectarum et heroicarum, et differentiis eorum quæ adjuncta sunt virtuti, sicut sunt genera amicitiarum et genera impedimentorum amicitiæ, post hæc omnia de *delectatione* forte sequitur pertransire. Rationes enim ethicæ necessitatem non habent, sed sub motu liberi arbitrii sunt : quod quamvis fortuitu movetur, eo quod in electione et ratione electionis posita frequenter avertunt. In ipso enim est facere vel non facere, nec cogi potest ad sic vel non, nec agitur a natura nec communiter ratione. Et ideo per liberum arbitrium homo est dominus suorum actuum. Sub forte ergo et non sub necessitate determinare quæ de moribus dicuntur : pertranseundo autem oportet dicere et figuraliter et typo pingere, et de nullo requirere subtilem rationem. Primo autem de delectatione dicemus : quia ipsa in felicitate contemplativa se habet, sicut genus, et operatio quæ felicitas est, sicut differentia specifica. Est enim diffinitio felicitatis sicut diffinitio simi, in cujus diffinitione curvi-

tas pro genere est, nasus autem differentia, sicut et genus determinatur ad differentiam. Felicitatis diffinitio est « operatio intellectus cum delectatione vel non sine delectatione. » Et ideo delectatio se habet ad operationem felicitatis sicut ad subjectum per quod specificatur et determinatur : ipsa autem est sicut genus determinatum. Cum ergo a communioribus sit procedendum, a delectatione procedendum est, et sic ad determinationem operationis quæ felicitas est, procedendum.

1\. Ad moralem pertinet de delectatione tractare. Prima ratio.

Est enim delectatio quasi quoddam principium directivum in moribus : et quia homo etiam secundum animam et secundum complexionem corporis magis perceptivus est omnibus aliis animalibus : ex perceptione autem convenientium causatur delectatio : propter hoc delectatio maxime inter omnia animalia videtur coappropriari generi nostro. Propter quod in tertio hujus scientiæ libro diximus, quod complantata est vitæ. Propter hoc etiam gubernatores juvenum et instructores erudiunt ad mores consideratione delectationis et tristitiæ. Tales autem gubernatores Græci οἰακίζοντες vocant. Sicut enim per οἴακα, id est, gubernacula, navigia circumacta et directa, ad portus salvantur : sic et juvenes consuetudines discentes, delectatione, quasi a temone quodam directi ad portum veniunt virtutis, assuescentes gaudere in quibus oportet, et tristari in quibus oportet.

Secunda ratio.

Adhuc autem ad moris virtutem maximum inter omnia principia videtur esse gaudere quibus oportet gaudere, odire quæ odire oportet tam secundum corpus quam secundum intellectum. Hæc enim pertendunt et pertingunt a fine usque in finem per omnem vitam, sive sit vita intellectualis, sive rationalis. *Rationalis* dico quæ secundum essentiam ratio est, sive illius quæ ratio est, quia participat qualiter rationem. Et hæc habent inclinationem maximam et potentiam ad omnem virtutis differentiam et ad vitam felicem, sive quis civiliter felix sit, sive contemplative. In omnibus enim his omnia delectabilia quidem eligunt, triste autem fugiunt. Delectabilia autem et tristia dico communiter, sive sint delectabilia simpliciter, sive sibi et ut hic et nunc. Pro talibus enim considerationibus delectationis et tristitiæ, quia scilicet per totam vitam pertingunt, et inclinationem habent ad virtutem, quibusdam videbatur quod delectatio nequaquam eligenda esset, sicut paulo post ostendetur.

Tertia ratio.

Adhuc autem aliter considerando principia morum de delectatione determinandum est : eo quod multam inter Antiquos accepit dubitationem, quibusdam dicentibus eam esse bonum, quibusdam autem malum et pravum, quibusdam autem nec bonum nec pravum, nec non bonum, sed virtutis impeditivum. Ut autem hoc perfectius intelligatur, scire oportet quod Antiqui per se bonum in tria distinxerunt. Dixerunt etiam quod per se bonum dividitur contra participatum bonum, et contra per accidens bonum, et contra bonum propter aliud. Et primo modo per se bonum ipsa bonitas est separata, quæ quasi fons et centrum est, a quo derivatur bonum in omnia quæ participantur bonum : simile ponentes in colore, cujus causa fontalis extremitas est perspicui, a quo fluit color iste vel ille, secundum quod extremitas perspicui diffunditur sic vel sic in determinato corpore. Unde ipsius perspicui essentia simplex (cujus substantia nulla nisi perspicuum et lumen est) quasi centrum est, et quasi fons essentialiter constituens omnem colorem per sui diffusionem, et dixerunt in omni natura quæ absoluta est, quod intellectus primæ causæ est extremitas ejus ad hoc vel illud. Et illa extremitas ejus nihil aliud est nisi intellectus primæ causæ et lumen ejus, licet secundum esse differat. Esse enim intellecto primæ causæ adest et aliud est extremitatis ejus quæ proxima est effectui ipsius : et illa extremitas

intellectus primæ causæ prout se diffundit in hoc vel illo, fons est et centrum constitutionis specierum. Unde forma prius est prout extremitas luminis primæ causæ, quam sit in eo quod formatur per ipsam, sicut prius est participatum secundum se, quam participatio ejus in participante. Talis autem differentia extremitatum primo fecit differentiam formarum quas Plato *ideas* vocavit. Sicut enim in coloribus si extremitas constituens colores referatur ad primum illuminans, indifferens est, et unitæ sunt in primo illuminante omnes extremitates et immateriales et immobiles et purissimæ et sincerissimæ : ita extremitates primi intellectus qui largitur omnes formas, si referantur ad ipsum intellectum, unitæ sunt et immateriales et simplices et puræ et immobiles. Si autem ad res referantur in quibus diffunditur secundum esse, multiplices sunt, differentes, materiales, impuritatibus permixtæ, et mobiles.

Aliud exemplum de hoc dederunt in lineis mathematicis protractis ab uno centro : hæ enim omnes essentialiter fluxu centri constituuntur, sicut lumen causæ primæ fluit in effectum et formæ constitutionem. Lineæ autem reductæ ad centrum, unitæ sunt, simplices et indistantes : effluentes autem quo plus effluunt, vel distant, et plus compositæ sunt, et plus materiales et mobiles.

Tertium exemplum dederunt, quod et nos ante induximus, de quolibet puncto polari sphæræ luminosæ, a quo omnes lineæ radiales egrediuntur ad cingulum sphæræ pyramidaliter : et quo plus accedunt ad cingulum sphæræ, plus distant, et materiales sunt et plus luminosæ : quo plus autem recolliguntur ad polum, plus sinceræ sunt et plus unitæ et plus immateriales.

Hoc igitur modo Plato posuit formas quas per se esse dixit : eo quod vidit totum opus naturæ esse opus intelligentiæ, nisi per diffusionem intelligentiæ in ipso, nec diffundi posse intelligentiam, nec esse opus intelligentiæ, nisi per lumen intellectuale quod est in ipsa. Quod autem diffunditur sic, aliquando necesse est esse in extremo diffusionis. In extremo autem proprium est : quia in extremo tangit in quo diffunditur, quamvis in ipso extremo nihil aliud sit nisi lumen intellectus primi. Nec hoc dicebat Plato, quod intelligeret distantiam loci esse et inter intellectum primi et causata ab ipso, sed quia distantia causæ est quod negari non potest : et hinc est quod in fine *Timæi* dicitur de paterno intellectu, et prole paterni intellectus, quæ est extremitas luminis paterni intellectus ad rerum constitutionem : et hinc est quod in secundo *Timæi* dicitur, quod mundus ideo mundus dicitur, quia a mundissimo procedit exemplari, quod exemplar *archetypus mundus* vocatur. Et Boetius in *Consolatione philosophiæ*,

Mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus [ipse,

similique imagine formans. Et hoc est quod dixit, asinum esse ex asino, et hominem ex homine, et hoc vocavit universale ante rem. Et ideo etiam Aristoteles in septimo *philosophiæ primæ* dicit esse hominem ex homine, et capram ex capra, sicut domum ex domo, et sanitatem ex sanitate. Sic ergo dixit esse per se vitam, per se sensum, per se intellectum, per se bonum, et quodlibet aliud, et ex quodam sigillo percipitur in participantibus. Tale autem bonum Græci pronomine discretivo significabant αὐτό, quod Latine sonat *ipsum* : dicentes αὐτ' ἀγαθόν, hoc est, *ipsum bonum*, quod primæ naturæ bonitatis nihil habet admixtum. Quidam enim posterorum articulo præposito significabant dicentes τὸ ἀγαθόν : et articulus discretivus est sicut et pronomen : idem enim est τὸ ἀγαθόν quod αὐτ' ἀγαθόν. Succedentes autem his Stoici τὸ ἀγαθον dicebant per synalimpham. Vocalis autem post vocalem continue posita ex multo sono pronuntiationem facit difficilem. Et ideo voluerunt, quod prima vocalis synalimpham pateretur.

Participative autem bonum dixerunt, in quo illud bonum separatum diffunditur ad esse specialis boni.

Dicebant iterum bonum esse *per se*, quod per sui substantiam et rationem diffinitivam bonum est, et hoc dixerunt opponi ad bonum *per accidens*. Bonum autem hoc modo est omnis honesti pars. Similiter omne quod in substantia sua nihil habet nisi bonum, sicut est vita, substantia, ens, et intellectus, et omnia hujusmodi. Per accidens autem bonum, quod per accidens a Deo efficitur, vel videtur bonum cum non sit, sicut est comestio carbonum, vel concubitus fornicatorum, et quodlibet aliud quod per habitum accidentalem inductum bonum efficitur vel videtur.

Tertio modo dicebant bonum *per se*, finale bonum in quolibet genere quod ad ulteriorem finem non refertur : et huic opponitur *ad aliud* esse bonum, sicut diximus felicitatem per se bonum, et divitias propter aliud esse bonum.

His sic prælibatis, sciendum quod contentio erat apud Antiquos, utrum delectatio esset per se bonum secundum primam intentionem boni per se ? et ideo quidam dicebant quod esset bonum per se, quidam autem, quod non. Erat etiam contentio, utrum delectatio esset bonum secundum secundam intentionem per se boni ? et quidam dicebant quod esset quidem per se bonum, quidam autem quod esset pravum. Et tertio etiam contentio fuit, et quidam dicebant quod esset finale bonum, ut Eudoxus : quidam autem, quod non, sed esset via in bonum, sicut in Platone. Quidam vero in aliam viam diverterunt consentientes, quod esset quidem per se bonum in prima et in secunda intentione boni per se, sed tamen esset nocivum homini tendenti ad virtutem. Multa enim per se bona, nociva tamen alicui, sicut philosophari per se bonum est, nocivum tamen volenti ditari : est enim impeditivum acquisitionis divitiarum.

Ex omnibus igitur inductis patet, quod quidam Antiquorum delectationem dicunt per se bonum : quidam autem e contrario dicunt eam esse valde pravum. Et horum qui dicunt valde pravum esse delectationem, quidam dicunt hoc, quia forte sic persuasi sunt. Quidam autem dicunt hoc, non quod persuasi sint quod per se pravæ sint, sed quia existimant quod melius et utilius sit ad conversationem vitæ, quod enuntietur de delectatione quod prava sit, quam quod bona : eo quod multitudo communius facile inclinatur ad ipsam et servit delectationibus : propter quod oportet vituperio delectationis hominem in contrarium ducere, sicut in tertio hujus scientiæ libro diximus eos facere qui tortuosa lignorum dirigunt. Sic enim contingit venire ad medium.

Forte autem specialiter in moribus hoc non bene dicitur de his de quibus persuadere oportet de moribus, et quorum sermones sunt in passionibus et actionibus humanis, minus credibiles et minus persuasibiles sunt sermones, quam opera. Quando igitur dissonant sermones ab his quæ secundum sensum videmus et experimur, contemnuntur, et contemptis eis, verum quod erat in ipsis, contemnitur : quia veri esse non creduntur. Si enim qui vituperat delectationes et dicit esse eas pravas vel nocivas, aliquando visus est appetere ipsas, ipso opere videtur inclinari ad delectationes appetendas, ac si omnis delectatio talis sit quod appetibile bonum sit : eo quod apud vulgus commune non est determinatum quæ delectatio sit appetibilis et quæ non. Sermones ergo veri et opere comprobati in moralibus, non solum ad scire utiles sunt, sed etiam ad totam conversationem vitæ. Quando enim conveniunt cum operibus, tunc creduntur a communi multitudine, et eos qui intelligunt eos, per opera provocant ad hoc quod vivant secundum ipsos. Talium enim sermones sufficientes sunt, et dictum est sufficienter de his in secundo hujus scientiæ libro,

2.
Non eorum est vituperare voluptatem ut pravam, qui eam bonam esse sentiunt.

ubi diximus quod quidam fugientes ad rationem quærunt philosophari : faciunt autem operandorum nihil, simile aliquid patientes laborantibus, qui medicos quidem audiunt studiose, et præceptam dici non sequuntur : et quemadmodum isti nunquam bene habebunt corpus sic curati, ita illi nunquam bene habebunt animam sic philosophantes. Hæc autem relinquantur, et superveniamus his quæ de delectatione nostra dicta sunt ab Antiquis.

CAPUT II.

De opinione Eudoxi qui delectationem per se bonum esse dicebat.

3.

doxus timabat ctatem e sum- n bonum na ratio

Eudoxus igitur existimabat quod delectatio esset per se bonum secundum primam per se boni intentionem et secundam et tertiam, rationem accipiens ex hoc quod vidit quod omnia desiderant et appetunt delectationem et rationalia et irrationalia. Hoc esse enim non potuit, nisi ex duabus causis concurrentibus in unum. Quarum una est ex parte desiderantium, altera autem ex parte desiderabilis. Ex parte quidem desiderantium est, quod omnia desiderantia affectus sunt et imagines vel resonantiæ primi intellectus. Resplendentia ergo primi intellectus in omnibus est, quæ desiderium confert ad intellectus bonum differenti modo, sicut resplendentia primi intellectus differenter participatur ab eis. Ex parte autem appetibilis ratio est, quod nihil appetitur nisi ut bonum. Omne autem bonum a primo fontali bono derivatur, et resplendentia primi boni, quod centrum et fons est omnium bonorum, differenter refulget in omnibus appetibilibus. Et refulgentia primi in ipsis ratio est qua appetibilia sunt : et hæc est causa quod dicit Philosophus, quod omnia appetunt divinum bonum, et propter illud agunt quidquid agunt. In omnibus igitur appetibilibus magis eligere est quod est ἐπιεικές sive superbonum, et hoc est quod primo bono propinquius est : et in eodem ordine maxime eligibile est inter bona id quod potissimum est, et hoc est primum quod fons est aliorum. Omnia enim appetentia et appetibilia ad unum idem ferri per desiderium et desiderabilitatem, nuntiat illud optimum esse ad quod omnia sic referuntur. Unumquodque enim entium ex ratione primi boni quæ refulget in omnibus, quærit invenire sibiipsi proprium bonum, sicut et quærit sibi invenire proprium cibum. Quod igitur omnibus est bonum, et quod omnia appetunt, oportet per se bonum esse. Delectatio autem cum sit ex conjunctione convenientis cum conveniente, est quod omnia appetunt, sicut omnia appetunt conveniens. Delectatio igitur est per se bonum. Isti autem sermones Eudoxi credebantur et suscipiebantur propter moris virtutem quæ erat in Eudoxo magis quam propter seipsos. Non enim erat Eudoxus amicus delectationum corporalium, sed potius fugiebat eas. Non enim videbatur aliquid in Eudoxo (cum esset temperatissimus) in quo differenter se haberet ad suos sermones : sed hoc quod dixit, secundum virtutem sic se habere opere comprobavit.

Adhuc autem non minori persuasione existimabat delectationem per se bonum, manifestans et probans hoc ex contrario. Dixit enim tristitiam secundum seipsam omnibus fugiendam esse. Tristitia enim fit ex conjunctione inconvenientis. Inconveniens autem fugit omne quod est. Si autem unum contrariorum fugibile est, Secunda ratio.

alterum est eligibile in moribus. Similitudine ergo accepta in opposito, sequitur quod contrarium fugibili eligibile est ab omnibus. Quod autem ab omnibus eligibile est, per se bonum est. Delectatio igitur est per se bonum. Est autem et maxime bonum secundum Eudoxum. Maxime enim eligibile est finaliter eligibile, quod non propter alterum nec alterius gratia eligimus. Tale autem eligibile esse delectationem ab omnibus confessum est. Dicunt enim nullum ab aliquo interrogare, cujus gratia delectetur : eo quod manifestum omnibus sit quod delectatio secundum seipsam eligibilis est et appetibilis.

Tertia ratio. Adhuc autem tertio inducit quod tale tali additum, magis facit tale : omnis enim pars compositi adauget compositum : propter quod per se notum est totum esse majus parte. Delectatio autem apposita cuicumque bonorum quæ per se sunt bona, facit illud eligibilius. Puta id quod est juste agere, per se bonum est : et si apponatur eidem cum delectatione justa agere, melius est quam sine delectatione juste agere. Similiter est per se bonum temperatum esse, et melius est temperatum esse cum delectatione quam sine delectatione. Dixit etiam Eudoxus, quod non contingit augeri aliquid ex apposito, nisi sibi apponatur, scilicet conveniens in forma et ratione, cum quid cui apponitur, sicut album albo, nigrum nigro, et dulce dulci, et sic de aliis. Delectatio igitur apposita bono per se,non augeret per se bonum, nisi et ipsa per se bonum esset. Iste ergo sermo Eudoxi enuntiare videtur, quod delectatio sit de numero per se bonorum, ita quod nullum alterum per se bonorum magis bonum sit quam delectatio. Omne enim bonum cum altero ejusdem naturæ et speciei eligibilius est quam solitarium sine appositione acceptum.

CAPUT III.

Qualiter Plato infirmavit rationes Eudoxi ?

Plato autem qui delectationem dixit non per se bonum, et non esse finale bonum, sed viam in ipsum, Eudoxi rationes infirmare conatur. Tali enim ratione quali Eudoxus probat delectationem per se bonum esse, Plato interimit dictum Eudoxi, ostendens quod delectatio non est per se bonum. Dicit enim, quod Eudoxus dixit, quod delectabilis vita eligibilior est cum prudentia, sive prudentiæ adjuncta, quam si prudens vita sit sine delectatione. Si admixtum et adjunctum sit, cum nihil separatum sit miscibile, sequitur quod delectatio non sit per se bonum. Similiter per substantiam bonum non est miscibile alicui bonorum : quia quidditas unius non miscetur quidditati alterius. Adhuc finale bonum alteri finali bono non miscetur, quia non sunt duo fines unius et ejusdem proximi. Si ergo delectatio miscetur ad faciendum melius bonum, sequitur delectationem non esse per se bonum. Nullo enim apposito ipsi per se bono per se bonum potest fieri eligibilius, sicut jam probatum est. Manifestum est igitur quod nullum per se bonorum, per se bonum erit quod cum alio aliquo quod est de numero bonorum quæ sunt bona secundum seipsum, eligibilius fieri potest. Restat igitur quæstio sicut prius, quale bonum sit delectatio,

4. Tertiam r... tionem E... doxi imp... gnat Plat...

quam quoad nos secundum humanam conversationem communicamus. Tale enim bonum quæritur a nobis, eo quod separato bono non communicant homines secundum humanam conversationem : eo quod separatum semper in se est æquale : id autem bonum quo communicamus, valde differens est secundum omnem differentiam hominum, nec tale quale communicamus quæritur a nobis, eo quod actus conversationis humanæ circa particularia sunt, particulares autem operationes circa bonum particulare sunt, et non circa bonum separatum. Hæc igitur sunt quæ Plato inducit contra Eudoxum. Et ideo dicit Plato quod non est bonum per se quod omnia appetunt, instantiam ferens ex inductione, quod unumquodque appetit bonum sibi. Bonum autem sibi non est per se.

5.

Platonici on suffi-enter res-pondent. rimæ ra-oni Eudo- negantes l bonum sse quod nnia appe-nt. Prima ratio

Sed tamen contra Platonicos est, quod instantes contra hanc communem animi conceptionem, quod bonum est quod omnia appetunt, contradictoriam concedentes, quod non bonum est quod omnia appetunt, penitus nihil dicunt : eo quod dicta eorum factis omnium discordant. Generaliter enim verum est quod omnibus videtur : hoc enim omnes dicimus esse verum, dicente Boetio, quod communis animi conceptio est, quam quisque probat auditam. Interimens ergo hanc fidem quam omnes probant, omnino sive nullo modo potest aliquid credibilius dicere.

ecunda ratio.

Si enim diceret quod non sunt per se bona, quæ ea appetunt quæ sunt sine intellectu esse, tunc aliquid posset dicere. Sine intellectu enim appetunt, qui rationem intellectus in appetibilibus non sequuntur. Et tales aliquando appetunt, quod non bonum esse videtur sapientibus et judicantibus secundum intellectum. Si autem dicit non esse per se bonum, quod appetendum judicant hi qui sapiunt et intellectus judicium sequuntur, qualiter posset esse quod talis aliquid verum diceret ? Sapiens enim secundum intellectum judicans, per se bonum non judicat et eligibile, nisi quod per se bonum et eligibile est : tamen forte etiam in pravis et appetentibus et appetibilibus est aliquod naturale bonum. Naturale autem dictum a natura profundente bonum quod est melius quam ea bona sint quæ dicuntur a Platone secundum seipsa bona, secundum quod dicit quod unumquodque appetit proprium bonum : hoc autem bonum refulgentia primi boni est in quolibet, ut diximus. Plato enim dicebat delectationem non esse secundum seipsum bonum, sed esse quoddam bonum quod proprium est unicuique ex repletione propriæ indigentiæ, in hoc quod repletur in his quæ sibi secundum naturam conveniunt.

6.

Nec plene satisfaciunt secundæ rationi Eudoxi sumptæ a contrario.

Adhuc autem Platoni non videtur quod bene dicatur quod Eudoxus de contrario inducit. Dicunt enim Platonici, et in hoc verum dicunt, quod non sequitur, si tristitia malum est, quod delectatio bonum sit. Dicunt enim quod contingit malum malo opponi, sicut insensibilitas intemperantiæ, et timiditas audaciæ : et ambo hæc mala contingit opponi ei quod neutrum est, scilicet nec bono, nec malo, quod *indifferens* vocamus. Et in hoc non male dicunt quantum ad formam consequentiæ : tamen quantum ad materiam in moralibus his quæ dicta sunt, non verum dicunt. In omnibus enim moralibus quando ambo opposita mala sunt, ambo oportet esse fugienda : et si neutrum vel indifferens est, oportet quod neutrum illi conveniat vel secundum unam similitudinem ambo. Aut enim sequitur quod nec fugiendum sit nec appetendum, vel quod æqualiter fugiendum sit et appetendum. Sed delectationem omnia eligunt ut bonum : tristitiam autem omnia fugiunt ut malum. Sequitur igitur quod tristitia et delectatio opponuntur ut bonum et malum, quod Plato negavit. Plato tamen quando per se

bonum dixit bonum separatum et non miscibile alteri cum quo ipsum efficeretur melius (ut quidam dicunt) intellexit hoc secundum proportionem : eo quod nihil bonorum materialium proportionale est bono separato. Et si quid talium bonorum adderetur ei, esset sicut additio puncti ad continuum. Et ponunt exemplum, sicut si millesima milii ad totum pondus terræ cum montibus et maribus adderetur. Propterea dixit quod bonum separatum nulli bonorum materialium miscibile est, ut melius fiat.

CAPUT IV.

De instantiis contra rationes Platonis, quibus probat delectationem non esse per se bonum.

7. Prima ratio. Rationum autem Platonis, quibus probabat delectationem non esse per se bonum, prima talis fuit : omne per se bonum qualitas : nulla delectatio qualitas : ergo nulla delectatio per se bonum. Hoc enim sequi non videtur.

Contra primam rationem. Non enim sequitur, quod si delectatio non est de numero qualitatum, quod non sit de numero per se bonorum. Qualitatem autem dicimus, secundum quam quales dicimur. Omnia enim quæ in prædicamento qualitatis continentur, in una quatuor specierum qualitatis inveniuntur. Multa autem bona sunt, quæ ad quatuor species qualitatis reduci non possunt. Omnia enim talia vel simpliciter dicunt quale, vel dicunt quale quid. Dico autem *simpliciter dicere quale*, quæ subjectum circa quod sit qualitas, non determinant. *Quale quid* autem, quæ subjectum determinant in sui diffinitione et ratione, sicut simus et gibbus : est enim simus curvitas nasi, gibbus autem curvitas dorsi. Tale autem subjectum non determinant album vel nigrum. Multa autem per se bona quæ nullo modo determinant quale, sicut virtutum operationes quæ non qualitates sunt, sed actiones et motiones virtuosi : et hæc est actio perfecti in actu existentis, sicut et felicitas operatio est secundum perfectam animi virtutem : nec tamen dicit quale secundum aliquam speciem qualitatis, sed quale quid. Attendendum enim, quod aliud est qualitas secundum quam quales dicimur, et aliud quid qualitatis, et aliud quale quid, et aliud quale. Qualitas enim simplex forma qualitatis est. Quid autem qualitatis modus prædicandi snbstantialis in qualitatibus, sicut Aristoteles docet in primo *Topicorum*, quod si quis albedine posita dixerit quod positum est, colorem esse, quid est dicit, et quale significat. Quale autem in qualitate habet infinitum subjectum. Quale quid autem, quod secundum suam qualitatem determinat sibi subjectum, extra quod qualitas ejus non invenitur, sicut diximus de simo et gibbo.

Secunda ratio. Secunda ratio Platonis fuit, quod dicebat quod omne per se bonum determinatum est : nulla delectatio determinatum quid est : ergo nulla delectatio per se bonum. Quod autem nulla delectatio determinatum quid sit, sic probabat. Nullum determinatum magis et minus recipit : attingit enim terminum essentiæ suæ, in quo stat, nec ultra progreditur, nec citra invenitur. Omnis autem delectatio recipit magis et minus. Ergo nulla delectatio determinatum. Hoc autem ideo dicebat, quia dicebat delectationem esse motum prout motus endelechia est mobilis secundum quod mobile est. Endelechia autem tale continue plus et plus accipit terminum ad quem, et continue ab-

jicit terminum a quo. Semper ergo remittitur in termino a quo, et intenditur in termino ad quem, et nunquam est in actu stante. Nunquam ergo est determinatum. Nihil enim est determinatum, nisi quod per actum stantem determinatum est : hoc enim totum simul est. Quod autem in motu est, nunquam totum simul est, sed semper in accipiendo, et abjiciendo.

[...]tra se[...]dam ra[...]onem.

Hæc autem ratio Platonis procedit : et hoc dupliciter consideratur, scilicet in delectari quod est actus delectantis, et in ipsa delectatione. Si enim judicant Platonici, quod delectari secundum quod est actus delectantis non est totum simul, sed continua successio et motus : tunc idem debent judicare circa justitiam et alias virtutes, secundum quas etiam ipsi aiunt manifestum esse quod justi et virtuosi in operando justa et virtuosa magis et minus quales sunt. Sicut enim delectari actus delectantis est, ita (ut fingi liceat) *justare* et *virtuare* actus sunt justi et virtuosi : et de talibus tunc actibus virtutum idem judicium erit. Justi enim secundum justitiæ opera magis et minus justi sunt, et fortes secundum fortitudinis opera magis et minus fortes. Contingit enim secundum habitum justitiæ perfectum juste agere magis et minus, et secundum habitum etiam temperantiæ perfectum contingit temperata agere magis et minus. Sequitur ergo quod temperantia et justitia et aliæ virtutes non sunt determinatum aliquid secundum Platonem, quod tamen Plato non dixit. Quare cogeretur concedere quod temperantia et justitia non essent per se bonum. Si autem in ipsa delectatione consideratio fiat, tunc forte non dicunt veram causam propter quam delectatio non sit quid determinatum, maxime si supponamus cum Platone, quod quædam formarum sunt immixtæ et separatæ, quædam autem mixtæ cum subjecto et participante. Quæramus enim a Platone, quid prohibet delectationem separatam esse determinatum quid, quemadmodum sanitas separata determinatum quid est, quamvis sanitas mixta subjecto secundum esse concreti recipiat magis et minus. Remissa enim vel intensa commensuratione complexionis necesse est sanitatem secundum esse sani remitti et intendi. Non enim semper eadem mensuratio complexionis est in omnibus hominibus et animalibus, nec in eodem homine una quædam semper commensuratio, sed permanet aliquando remissa secundum aliquid, et intensa secundum aliquid. Differt ergo semper in magis et in minus : cum tamen sanitas abstracta quid sit determinatum. Similiter ergo et delectatio separata determinatum quid si est, potest esse totum simul, quamvis delectari recipiat magis et minus.

Motus quomodo est totus simul, et successivus.

Quod autem hoc melius intelligatur, scire oportet quod motus est actus moventis et actus mobilis : et secundum quod est actus moventis, actus perfectus est, non successive de potentia veniens in actum, sed totus simul. Nihil enim influit motor posterius quod non influxerit prius, sicut patet de luce quæ essentiali suo actu totum influit simul, et non partem post partem, et in tota motus successione simul totum actum suum motor influit in mobile, quamvis mobile non nisi per successionem recipiat. Cum ergo operatio casti, justi, temperati, virtuosi sit ut motus moventis, et similiter delectari in delectante sit ut motus moventis, sequitur quod non aliter est in determinatum esse et in delectari et in delectatum iri, sed totum simul ut in uno, ita et in alio : est enim operatio delectantis, et non passio, vel endelechia existentis in potentia ad delectationem.

Tertia ratio.

Tertia ratio Platonis fuit syllogizata in secunda figura. Dicit enim quod omne per se bonum, perfectum : nulla delectatio perfectum : ergo nulla delectatio per se bonum. Quod autem delectatio non sit perfectum, ex hoc probabat quod nulla motio sive motus, et nulla generatio est quid perfectum. Sunt enim viæ ad perfectum. Via autem terminus non est.

Perfectum autem in termino est : via autem est, quæ continue procedit de imperfecto ad perfectum. Et per hanc rationem Plato tentat enuntiare quod delectatio motio et generatio quædam sit.

Contra tertiam rationem.

Hoc autem non bene dictum esse videtur. Omni enim motui et generationi proprie convenit velocitas et tarditas, quamvis alicui motui nihil conveniat secundum se ipsum, tamen convenit ei si ad aliud comparetur. Sicut est in motu universi sive mundi, qui vocatur motus diurnus primi mobilis, qui quamvis in omnibus partibus primi mobilis uniformis et regularis sit, et ideo ἀπλανης Græce vocatur, id est, fine errore : tamen comparatus ad curvitatem zodiaci, et curvitatem Orientis, et curvitates circulorum planetarum, quorum motus πλάνης est, hoc est, erraticus, stellæ dicuntur meridianæ, et in motu ἀπλανης velociores quam stellæ aquilonares. Velox enim dividit tempus : et in eodem tempore in quo stella aquilonaris secundum motum ἀπλανης perficit arcum minorem, stella meridiana perficit multo majorem. In æquali ergo tempore, perficiens majorem in parte ejusdem temporis, perficit æqualem. Hoc autem delectationi non convenit prout est actus delectantis. Diximus enim quod sic totus simul est, nec secundum magnitudinem, nec secundum tempus divisibilis.

Objectio.

Et si aliquis objiciat quod aliqui velocius delectantur quam alii, hoc non est

Responsio.

nisi per accidens, scilicet quod magis dispositi sunt ad delectandum quam alii : quemadmodum aliquem dicimus velocius iratum esse, eo quod magis dispositus est ad iram. Delectari autem ipsum quod est operatio delectantis, nec in se nec ad alterum tardi vel velocis recipit divisionem. Sed ire sive ambulare et augeri et omnia talia quæ dicunt motum prout est endelechia mobilis, velocitatem recipiunt et tarditatem. Contingit ergo aliquem tardius et velocius secundum dispositionem subjecti transponi in delectationem, sed operari secundum delectationem velociter et tarde non contingit. Dico autem operari secundum delectationem, scilicet delectari, secundum quod delectari est actus delectantis, sicut lucere est actus lucis.

Quarta ratio.

Quarta ratio Platonis sumebatur ex hoc quod dicebat delectationem generationem esse, secundum quod generatio est aggeneratio eorum quæ constituunt naturam, sicut dicimus esse nutrimentum vel augmentum, quorum unum aggenerat membrorum substantiam, aliud autem quantitatem. Arguebat autem sic : Nihil fluens ad perfectum, perfectum est : deest enim ei ultimum quod perficit. Delectatio autem fluxus est ad perfectum, quia scilicet naturam constituit. Delectatio igitur imperfecta est et imperfecti. Nihil autem talium per se bonum. Delectatio igitur per se bonum non est.

Contra quartam rationem.

Ut autem disputatio contra hoc intelligatur, scire oportet quod sicut determinatur in secundo *Physicorum*[1], natura triplex dicitur, forma scilicet quæ simpliciter natura est. Materia in qua inchoatio naturæ est. Et generatio quæ via inchoatæ naturæ in naturam est, continue accipiens naturam, et exiens de potentia inchoationis ad perfectum. Quæramus ergo a Platone, qualiter generatio delectatio sit. Secundum enim viam generationis non videtur quodcumque generatum ex quocumque ut materia fieri, sed fit ex eo proprie in quod dissolvitur per corruptionem, sicut plantæ fiunt ex terra commixta movente lumine solis, et idolum Æsculapii ex ære fit movente arte statuaria. Si ergo generatio est delectatio, tunc delectatio resolvitur in id quod est post delectationem ex quo incepit motus delectationis. Hoc autem falsissimum est. Si enim delectatio est motus impletionis, ut dicebat Plato, motus autem omnis terminatur ad motum esse, delectatio motus terminaretur ad imple-

[1] II Physic., tex. et com. 80.

tum esse. Incepit autem ab eo quod est vacuum esse. Ergo resoluta delectatione in impletum esse, sequeretur quod impletum esse esset vacuum esse.

Adhuc contrariorum generatio contraria est. Cujuscumque igitur delectatio est generatio, ipsius tristitia ejusdem erit corruptio. Corruptio autem delectationis est in impletum esse, sicut omnis motus corruptio est in motum esse. Sequitur igitur quod impletum esse sit tristitiam esse, quod valde absurdum est. Delectatio igitur in impletione non est, nisi ut venit ad impletum esse.

Amplius Platonici dicunt tristitiam esse defectum quidem secundum naturam. Dicunt enim quod tristitia ex hoc causatur, quod deficit hoc quod secundum naturam inesse debuit, sicut est in vacuitate membrorum nutrimento indigentium. Delectationem autem per oppositum dicunt esse repletionem, et insumptionem eorum quæ naturam constituunt et restituunt : hæc autem corporales passiones sunt. Si ergo delectatio est repletio ejus quod secundum naturam, sequitur quod nihil delectatur, nisi in quo est talis repletio. Nihil ergo delectabitur nisi corpus. Hoc autem videtur non esse verum. Multæ enim sunt animales et intellectuales delectationes. Non ergo universaliter delectatio repletio est. Sed hoc verum est, quod facta jam repletione et constituta natura et perfecta delectabitur aliquis : quia tunc secundum naturam propriam et perfectam habet operationem : et incisus vel præcisus a perfectæ naturæ constitutione tristabitur.

Hæc autem Platonis opinio ortum habuisse videtur ex his delectationibus et tristitiis quæ sunt circa cibum et cibi suppositionem. Quando enim aliqui fiunt indigentes valde evacuatis vasis naturæ, et ex hoc tristatos esse, hos contingit delectari repletione et insumptione repletivi. Hoc autem non accidit circa omnes delectationes. Quia delectationes quæ sunt a consideratione theorematum mathematicorum, sine tristitia sunt : eo quod illa delectatio nihil habet oppositum. Similiter delectationes operationum earum quæ secundum sensus, ut secundum visum, et per olfactum, et secundum auditiones, et multæ quæ sunt memoriæ præteritorum et spes futurorum, non posset convenienter assignari, cujus repletionis essent generationes. Nullus enim defectus factus est de talibus per deperditionem substantiæ, cujus per delectationem fiat repletio et restitutio. Falsum est igitur, quod delectatio secundum seipsam sit generatio repletionis.

CAPUT V.

Responsio ad rationes eorum qui probant delectationes secundum se non esse bonum.

Ad eos qui proferebant probrosissimas 11.
delectationes, ut ex his probarent delectationem secundum se non esse bonum, multipliciter respondemus. Probrosissimas enim delectationes lamiarum esse dixerunt. Lamiæ enim in Lydia dominantes, in hoc delectari dicuntur, quod prægnantes rescindunt et muliebria cruda cum secundinis devorant. Et sicut est in concubitu epheborum quem quidam *Ædipticas* vocant, eo quod apud Ædippum primum hoc nefarium vitium inventum sit. Dicunt igitur quod si omnis delectatio per se bonum sit, sequeretur tales delectationes esse bonas per se. Sed ad hæc convenienter respondetur, quod

Multipliciter res- [illegible]

talia secundum se et secundum naturam non sunt delectabilia. Non enim existimandum est illa esse delectabilia simpliciter quæ male dispositis secundum vitiosam naturam vel consuetudinem delectabilia sunt, tamen alia delectabilia sunt vel sic dispositis. Quemadmodum neque existimandum est illa esse simpliciter sana, vel simpliciter dulcia, vel simpliciter amara, quæ laborantibus infirmis in aliqua infirmitate, sana vel dulcia vel amara esse videntur. Quemadmodum neque alba simpliciter dicuntur, quæ patientibus ophthalmiam vel lippis alba esse videntur. Ophthalmia enim apostema oculorum est, in quo corruptus humor fluit in oculum, in quo humore diffusus color alterius speciei esse videtur quam sit in visibili. Sic etiam male dispositis convenientia esse videntur quæ simpliciter sunt valde inconvenientia.

Secunda responsio. Aliter etiam dici potest, quod scilicet delectationes secundum se quidem eligibiles sunt et bonæ : sed tamen secundum quod sunt facta ab his quæ probrosa sunt, nec eligibiles nec bonæ sunt. Quemadmodum et ditari secundum se bonum est et eligibile : a proditione autem ditari, nec bonum, nec eligibile est. Et sanum esse secundum se bonum et eligibile est : non tamen bonum et eligibile est sanari a quacumque comestione : sicut si diceretur aliquis sanari a comestione cordium humanorum.

Tertia responsio. Tertio potest dici, quod delectationes specie differunt secundum species delectabilium : et sic alteræ sunt species delectationum quæ sunt a bonis laudabilibus delectabilibus, ab his quæ sunt a turpibus et probrosis. Et sic ille qui non est justus, non delectatur delectatione qua delectatur justus : eo quod justus per habitum justitiæ ad bona dispositus est, et sic sibi convenientia non sunt nisi justa. Injusto autem per oppositum non conveniunt nisi probrosa. Et eodem modo delectatione qua musicus delectatur, non contingit delectari non musicum. Non musicum enim contingit delectari aliquando in non regulari cantu, in quo tristatur musicus. Similiter autem est in omnibus aliis. Unusquisque enim delectatur in hoc quod sibi conveniens est secundum habitum.

Hoc autem manifestare videtur differentia amici et adulatoris. In hoc enim manifeste percipitur, quod diversæ sunt specie delectationes, et bonæ sunt quæ sunt a bonis, et pravæ quæ a pravis, et neutræ quæ a neutris. Delectatio enim in his est a collocutione vel maxime. Amicus autem si vere secundum virtutem amicus sit, non colloquitur nisi ad bonum virtutis. Adulator autem semper colloquitur ad delectationem audientis. Propter quod adulator vituperatur. Amicum autem laudant, eo quod non ad altera nisi ad bona honesta colloquitur. Propter quod etiamsi contingat quandoque turbari sed parum audientem, nihilominus colloquitur ea per quæ reducit ad virtutem. 12. Nonnul sunt vol tates per expetibil et ab al specie di rentes

Adhuc quod diversæ species delectationum sint, monstrat puerorum delectatio. Nullus enim mentem sanam habens eligeret vivere vitam pueri, ut per vitæ conversationem delectaretur in his in quibus pueri delectantur, et in quibus pueri maxime existimant delectandum, sicut in sphæra, et lechito, vel equitatione baculi subjecti.

Adhuc autem nullus sanam mentem habens, delectatur faciens aliquid turpissimorum, et si existimat quod nequaquam debet tristari, et tristabilia eligere ad vitam.

Adhuc autem quod delectatio quæ generatio est et motus, sicut diximus in libro septimo, medicina est indigentis naturæ, non sit bonum quod quæritur in vita, ex hoc manifestatur, quod si ponamus quod quædam nullam inferant delectationem talem quæ sit passio et endelechia delectantis : adhuc autem circa multa talium studium faceremus in vita, puta videre, recordari, scire, et virtutes

generaliter in agere habere. Et si quis instet, dicens quod talibus operationibus ex necessitate sequuntur delectationes, nihil differt ac si non inferrent. Ponamus enim quod delectationes non fiant a talibus, adhuc nihilominus studeremus ad illorum operationes. In tenebris enim existentes, in quibus nulla visibilis affertur delectatio, nihilominus studeremus aperire oculos et exercere ad visum secundum actum et operationem. Ex inductis igitur manifestum est quod non omnis delectatio quæ passio est indigentis naturæ, per se bonum est, nec omnis delectatio talis eligibilis est. Manifestum etiam videtur esse, quod quædam delectationes sunt elegibiles secundum seipsas, et illæ specie differentes sunt, saltem in tantum in quantum differunt ea a quibus sunt. Hæc igitur quæ ab amicis de delectatione et tristitia dicta sunt, et qualiter respondetur rationibus eorum, sufficienter dictum est.

CAPUT VI.

Quid sit delectatio secundum veritatem ?

13 electatio n est motus. ma ratio. Quid autem per diffinitionem sit delectatio, vel si non potest determinari ut quid, tunc oportet quod determinetur ut quale quid, sicut est de termino passionis quæ in diffinitione determinatum continet subjectum, sicut in præcedentibus diximus. Et hoc manifestum fiet si a principio resumantur quæ jam in præhabitis dicta sunt, et maxime de his quæ probatum est motum et mutationem et generationem non esse. Ex his enim perspicue videtur, quod visio quæ est actus primi visivi, diffusus in oculum videntem perfectum, est secundum quodcumque tempus, et nihil habet immixtum de potentia : talis enim visio non est indigens aliquo quod in posteriori tempore adveniat, et ut finis motus perficiat speciem ipsius, sicut est in omni motu et mutatione. Et tale aliquid videtur esse delectatio. Delectatio enim quoddam totum est prout est actus delectantis, et secundum nullum tempus vel partem temporis aliquid fit delectationis, quod in pluri tempore vel termino temporis ad speciem delectationis perficiatur. Propter quod sequitur quod delectatio motus non est. Motus enim forma post formam est vel ubi post ubi, et continuus exitus de potentia in actum et in actu sequente semper perficitur potentia præcedens. Omnis enim motus in tempore est.

Et omnis est motus alicujus finalis formæ, in qua motus est in motum esse et in perfectum esse, sicut in tertio etiam *Physicorum* determinatum est. Verbi gratia, ædificativa, prout est motus in ædificabilibus existens, perfecta est, cum perfecit quod appetiit : et hoc est in omni tempore continuo terminato ad ædificatum esse. In partibus autem illius temporis omnes partiales ædificationes imperfectæ sunt, et alteræ specie ad invicem et a tota ædificatione, quæ in ultimo completa est, sicut quædam partialis ædificatio est lapidis compositio, et quædam partialis est columnæ ad modum virgæ erectio, et lapidum compositio ad columnæ vergationem, altera specie est : et lapidum compositio ad basim, ad vergationem columnæ potentia est : et hæ duæ ædificationes specie differunt a templi ædificatione sive a templi perfectione, et sunt in potentia ad illam. Templi autem perfectio, ædificatio perfecta est, in quo ædificatio in ædificatum esse ita est, nullo ulterius adveniente indigens ad propo- Secunda ratio.

situm templum ædificandum. Ædificatio autem fundamenti et ædificatio trisculpti si forte columnæ trisculptæ sunt, imperfectæ sunt ædificationes et imperfecti. Sunt enim ædificationes partis totius templi. Differunt igitur specie ab invicem et a toto. Et etiam ipsam ædificationem non contingit accipere ut motum perfectum secundum perfectam speciem ædificationis in quocumque tempore terminato ad ultimum et nunc ædificationis. Similiter autem et in ambulatione est, et in omnibus reliquis motibus animalium. Si enim motus processivus animalium latio quædam est, erit unde quo, hoc est, ab aliquo in aliquid processio : et semper id quod relinquit, aliud est ab eo quod accipit secundum speciem ubi, secundum omnes differentias motus processivi, quæ sunt volatus, ambulatio, et saltatio, et hujusmodi, qualia a nobis in libro de *Motibus animalium* determinata sunt : et non solum in speciebus sunt, sed etiam in ipsa ambulatione. In hac enim semper est unde quo : et non est hoc idem in stadio et parte stadii : neque est idem in altera parte stadii : in omnibus enim his secundum speciem alteram est id quod accipit, ab eo quod relinquit. Nec contingit secundum aliquem motum pertransire hanc lineam vel illam, nihil continue procedendo unde quo. Hujus autem causa est, quia non solum lineam mathematicam pertransit, sed pertransit eam quæ in loco est et in magnitudine corporea et divisibili. Ambulatio quæ in unde est, in altero est ubi, ab illa quæ est in quo. Et de motu quidem in tertio et sexto *Physicorum* per certitudinem dictum est, et maxime in sexto probatum est quod omnis motus est ab aliquo in aliquod. Et ideo expresse apparet, quod non perfectus in qualibet parte temporis, sed in qualibet parte temporis est multi motus et imperfecti, et illi particulares motus specie differentes sunt, secundum speciem in ubi vel formæ specificum esse in qualibet parte motus unde quo, secundum divisionem potentiæ et actus.

Nihil autem talium in delectatione est secundum quod delectatio est actus delectantis. Delectatio enim hæc perfecta species est, et perfecta forma in quacumque parte ipsius temporis, in qua quis delectatur. Patet igitur quod delectatio si esset motus, particulares motus essent alteri ad invicem secundum speciem : non autem sic est, sed eadem specie delectatio in principio, medio, et fine temporis, in quo aliquis delectatur. Sequitur igitur quod delectatio aliquid sit de numero totorum et perfectorum quæ totum esse suum simul habent. Hoc autem contingere videtur, ex hoc quod non contingit moveri nisi in tempore. Delectari autem perfecte contingit in nunc temporis. Quod autem in ipso nunc est, totum aliquid est et perfectum.

Amplius ex dictis manifestum est, quod non bene dicunt qui delectationem dicunt motum vel generationem. Motus enim et generatio non omnium sunt, sed partibilium secundum formam, vel ubi : et non sunt eorum quæ tota simul sunt secundum esse, secundum ubi vel formam. Propter quod in somnis visio prout est actus primi videntis non est generatio, eo quod impartibilis est secundum formam talis visio. Neque puncti generatio est neque unitatis. Licet enim punctum sit in divisibili positum, tamen secundum positionem non dividitur : et unitas est per formam, et forma divisibilis non est : propter quod etiam motus horum nihil est : non enim totum est et perfectum, neque punctum indivisibile positione, neque unitas indivisibilis formæ. Sequitur igitur quod motus delectationis non est, quia delectatio totum quoddam est. Tertia rat

Ex his patet, quod tripliciter aliquid est in tempore, scilicet per divisionem esse quod est in tempore sicut in numero numerante divisionem esse sui : et sic motus est in tempore : propter quod dicit Dionysius, quod tempus est esse in

mutatione et generatione [1]. Et Aristoteles in quarto *Physicorum* dicit, quod in tempore esse est quadam parte temporis mensurari. Est iterum aliquid in tempore, cujus protensio potentiæ in esse perfecto secundum quam in toto perfecte existat, tempore mensuratur : sicut dicimus diurnum, mensivum, annuum : et hoc est in tempore primi mobilis, secundum quod duratio in esse et permansio mensuratur : et hoc modo esse est in tempore vita, intellectus, sensus, et delectatio : et hoc modo quod habet potentiam protensam secundum durationem, et in qualibet parte illius temporis totum est : et hoc modo dicit Philosophus, quod esse mensuratur tempore, ens autem loco. Dicitur etiam esse in tempore, quod nihil in se protensum habet, refertur tamen ad id quod in tempore est vel primo vel secundo modo : sicut dicimus intelligentias esse in tempore et causam propriam, quæ in nulla differentia temporis deficiunt vel absunt : et hoc modo omnia quæ sunt in tempore, sunt vel primo vel secundo vel tertio modo. Ex omnibus igitur inductis patet quod delectatio neque motus, neque generatio est.

CAPUT VII.

Quod delectatio operationis perfectæ operatio perfecta est.

14. rfectissi- e opera is intel- us delectatio est delectissima.

Sensus autem omnis, hoc est, sensualis actio sive operatio est alicujus operantis ad sensibile, dijudicandum scilicet et dicernendum : et hanc sensus operationem diffusionem dicimus primi sensitivi. Perfecta autem talis sensus operatio est, quod optime dispositum est secundum virtutem sensitivam et est ad pulcherrimum objectum quod jacet sub sensu. In illud enim maxime diffundit se primum sensitivum : et talis, ut ita liceat loqui, sensatio maxime videtur esse operatio perfecta sensus. Nec hic facimus differentiam in hoc quod dicamus sensum operari vel id in quo est sensus, sicut est animal : quia non facit ad propositum. Secundum unumquodque enim quod est sensus vel habens sensum, optima et perfectissima operatio est ejus quod optime dispositum est secundum ultimam sentiendi virtutem ad potentissimum objectum, quod est de numero eorum quæ cadunt sub talem sensationem, sicut pulcherrimum in usu, convenientissimum in auditu, et sic in aliis sensationibus, ad quod sensatio talis vel talis sensus potentissima est : hæc enim perfectissima erit et delectabilissima, eo quod delectatio est secundum omnem sensum : quamvis delectatio corporalis circa quam est temperatus, non sit nisi secundum tactum, ut in tertio hujus scientiæ libro dictum est.

Sicut in sensu se habet, similiter se habet circa intellectum et speculativum, secundum quod intellectus est actus intelligentis, et speculatio est actus speculantis. Delectabilissima enim intelligentia et delectabilissima speculatio est ea quæ perfectissima est. Ea autem perfectissima est, quæ est optimi dispositi intelligentis per ultimam et optimam virtutem intellectus ad studiosissimum intelligibile et optimum inter omnia ea quæ cadunt sub intellectu. Tale autem est intellectus primæ causæ. Hic enim principium omnium intelligibilium est. Nihil enim intelligitur, quin sub lumine illius intelligatur. Ex omnibus his videtur, quod delectatio floritio sive diffusio est super optimam operationem, quæ est

[1] S. Dionysius, de divin. nom. cap. 10.

secundum virtutem perfectam primi operantis : et ideo quamvis operatio non sit, tamen circa operationes semper est et inseparabilis ab ipsa, sicut simum inseparabile est a naso : propter quod ut quale quid determinari habet.

CAPUT VIII.

Quod delectatio in operante perficit operationem.

15. Delectatio perficit operationem, non ut objectum, neque ut forma vel habitus inexistens, sed ut finis superveniens

Perficit autem operationem delectatio non secundum eumdem modum quo sensibile perficit sensationem, quando ambo studiosa et bona sunt secundum modum studiositatis et bonitatis quæ competunt sensibili et sensationi : sicut etiam eodem modo sanitatis operationem non perficiunt sanitas et medicus. Non enim secundum unam similitudinem operationis sanitatis causa est medicus, et sanati. Et sicut virtus sani ab interioribus diffundens se in sanitatis operationem, medicus autem perficit sicut inducens ab extrinseco sanitatem facientia : similiter sensibile operationem sensitivi vel sentientis perficit eam sicut movens ad operationem extrinsecus, sensitivum autem primum perficit eam sicut diffundens se in eam : et hoc modo delectatio perficit operationem sicut interius diffundens se delectans in operationem, et non sicut extrinsecum operationis, quemadmodum extrinsecum ad sanitatis operationem est medicus, et sicut extrinsecum est sensibile ad primi sensitivi operationem. Quod autem secundum unumquemque sensum delectatio sit, omnibus puto esse manifestum. Dicimus enim visiones et auditiones esse delectabiles. Et manifestum est, quod tunc maxime delectabiles sunt, cum et sensitivum potissimum est secundum dispositionem suæ virtutis, et cum operatur ad tale objectum quod potissimum est omnium eorum quæ cadunt sub sensu. Talibus enim existentibus sensitivo et sensato semper erit in opere sensus delectatio : eo quod et faciens et patiens convenientissime se habent ad invicem. Delectatio autem perficit operationem, non ut habitus qui insit vel infiat sensitivo : quia sic esset motus de dispositione et potentia ad habitum : sed perficit eam ut superveniens quidam finis, qui finis est non operis, sed operantis. Operatio enim cum sit optimum, finem alium habere non potest. Sed operans finem habere potest delectationem quæ simul est cum ipsa operatione, eo quod est diffusio primi operativi in operatione, sicut omne in quo aliquis gaudet vel delectatur. In omnibus enim talibus gaudium nihil aliud est, nisi diffusio cordis in operativo conceptu boni in quo gaudet vel delectatur. Ista enim diffusio semper supervenit operationi, velut juvenibus supervenit pulchritudo. Juvenis enim ut juvenis est operatio secundum virtutem juventutis, quæ est in optime movente calido et in subtili et optime mobili humido. Tali autem operationi semper supervenit et coest pulchritudo.

16. Delectatio tamdiu durat, quamdiu manet perfecta cognoscentis operatio.

Propter quod quamdiu sensibile vel intelligibile sit secundum actum operationis, verbi gratia, ut sic discernens et speculans secundum actum, tamdiu in operatione erit delectatio. Similibus enim entibus et ad invicem secundum eumdem modum se habentibus passivo et activo, idem continue aptum natum est fieri.

17. lus continue delectatur. na ratio.

Sed cum ita sit, videretur quod aliquis continue delectari deberet. Delectatio enim firmat operationem et continuat : firmata autem et continuata operatione, continua delectatio supervenit. Hoc autem non videmus : nullus enim continue delectatur. Quæramus igitur, quare est hoc quod nullus continue delectatur ? Et dicamus quod hoc est, quia omne quod compositum est, laborat in operatione. In operatione enim necesse est esse discursum spirituum et continuam alterationem calidi et humidi in organo : et ideo debilitatur spiritus et laborat organum et attenuatur humidum : et ideo necesse est reduci hoc in principium digestionis ut restauretur. Et hæc causa est quare nulla humana corpora continue possunt operari, sicut nec faber continue fabricat hebetatis malleis, forcipibus, et incude. Operationes autem omnes animales per spiritum et calidum et humidum fiunt sicut per instrumenta : et quia non continua est operatio, sequitur quod neque continua sit delectatio. Delectatio enim consequitur operationem. Ex quo sequitur quod jam olim dictum est, quod si alicujus natura simpliciter est una et eadem, semper gaudet delectatione.

unda ratio.

Tamen etiam lassata virtute quædam nova existentia delectant : posterius autem corrupta non delectant similiter. Sicut curiosi in leonibus videndis, a principio etiam lassati desideranter currunt ad videndos leones : visis autem leonibus lassata virtus statim remittitur. Et hujus causa est, quia primum inclinata mens ex curiositate ad operationem, exsequitur sibi protendendo spiritus : et ideo intense tunc operatur, quemadmodum ex curiositate aliquid novi aspicientes, protendunt spiritum visivum et intense operantur : sed postea curiositate satiata, non fit tam intensa operatio, sed neglecta et remissa : propter quod etiam delectatio obscuratur et remittitur.

CAPUT IX.

Quare appetuntur ab omnibus delectationes?

18. Omnes appetunt delectationes.

Si autem quæratur quare delectatio ab omnibus appetatur ? Omnium enim existimatio est, quod omnes appetunt delectationes. Et hujus causa est, quia omnes appetunt vivere : vita autem operatio quædam est : est enim operatio animæ secundum quod est principium vitæ : vita enim est actus continuus et essentialis animæ. Unusquisque autem circa hæc et in his maxime operatur quæ diligit, et ad quæ totam refert vitam, ut in antehabitis dictum est. Verbi gratia, musicus enim qui ad musicorum totam refert vitam, appetit vivere circa melodias. Amator autem disciplinalium scientiarum sive demonstrativarum, quas mente considerat, et ad quas totam refert vitam, vivere appetit circa theoremata, quæ sunt principia vel conclusiones demonstrationum mathematicarum. Sic autem est in reliquis omnibus. Delectatio autem perficit operationes. Vivere autem quod singuli appetunt et ad quod referunt vitam, operatio est cui supervenit delectatio. Rationabile igitur quod delectationem quæ supervenit operationi etiam appetunt. Illud enim vivere quod unicuique delectabile est et eligile, perficit delectatio.

Utrum autem propter delectationem vivere eligimus, vel e converso propter vivere eligimus delectationem, in præsenti quidem dimittatur : quia certum

est quod delectatio ad operationem est sicut ad finem. Supremum enim et ultimum semper finis est : et hoc in moralibus est operatio, sicut patet in his quæ determinata sunt in primo hujus scientiæ libro. Delectatio autem est ut finis quidam, non simpliciter, sed qui supervenit operationi. Delectatio enim operationi conjungi videtur ut passio proprio subjecto : et videtur quod non possit ab ea separari, eo quod sine operatione non fit delectatio : quamvis operatio separari aliquando possit a delectatione : in temperantiæ enim et fortitudinis operibus operatio est et studiosa : non tamen semper cum illa operatione est delectatio.

19. Voluptates specie differunt ab invicem. Prima ratio. Unde etiam videntur delectationes specificas differentias contrahere ab ipsis operationibus. Altera enim specie secundum speciem delectationis ab alteris specie secundum operationes existimamus perfici. Sic enim videntur et naturalia et quæ ab arte habere differentiam : animalia enim et arbores in naturalibus specie differentia, ab aliis et aliis specie differentibus agentibus videmus produci. Et picturæ, et imagines, et domus, et vas, secundum omnem specierum suarum differentiam a differentibus specie secundum formam artis producuntur. Alia enim ars est et picturæ et imaginum et domus in formam artis. Et similiter operationes differentes specie, a differentibus specie delectationibus perficiuntur. Differunt autem specie operationes quæ sunt mentis sive intellectus, ab his operationibus quæ sunt sensus, specie differunt secundum differentiam eorum circa quæ operantur sensus. Oportet igitur quod etiam secundum eumdem modum differant delectationes.

Secunda ratio. Apparet autem hoc maxime ex hoc quod unaquæque delectatio maxime appropriatur illi operationi quam perficit et cui supervenit : eo quod illa operatio sola propria est vel secundum naturam, vel secundum habitum acquisitum. Propriæ autem operationi propria supervenit delectatio, et coauget propriam operationem propria delectatio. Delectantes enim circa aliqua, ex propria vi delectationis magis singula dijudicant, et certius exquirunt omnia illa quæ faciunt ad operationem quam cum delectatione operantur : gaudentes enim et delectati in eo quod est geometrizare, magis inquirunt singula et intelligunt quæ ad geometricam pertinent. Similiter autem et delectati in musicis et amantes musicas harmonias, magis inquirunt et intelligunt ad musica pertinentia. Ita etiam est de amantibus ædificativam, et de aliis singulis. Omnes enim augmentationem accipiunt ad proprium opus, quando gaudent et delectantur in ipso opere. Delectatio igitur coauget opus. Nulla autem coaugent non propria : non propria enim convenientia non sunt : et ideo delectabilia non sunt : nec coaugentia apponitur. Ab alteris igitur specie operationibus etiam propriæ delectationes altera specie fiunt.

Tertia ratio. Hoc autem adhuc magis apparebit ex eo quod delectationes quæ sunt ab alienis quæ non sunt convenientia nobis secundum habitum, impeditivæ sunt propriarum operationum. Si enim aliquis qui amat fistulas et delectatur in symphonia fistularum, subito dum in confabulationibus est, fistulas audiat, statim confabulari non potest sermonibus, magis gaudens fistulativa quam præsenti operatione confabulationis. Intendens enim ei a quo delectatur, abstrahitur ab altero. Patet igitur quod delectatio quæ est secundum fistulativam, eam operationem corrumpit quæ est secundum confabulationem sermonum. Similiter autem hoc est in omnibus aliis, cum simul anima circo duo operetur, quorum unum est conveniens, aliud autem extraneum secundum habitus convenientiam. Delectabilior enim operatio expellit eam quæ minus delectabilis est : et tanto expellit eam plus, quanto delectatio unius ope-

rationis est major delectatione alterius : ita quod etiam propter nimiam delectationem in uno, nihil contingit operari secundum alterum. Propter quod contingit, quod vehementer gaudentes in quacumque operatione, nihil omnino discernimus alterum ab illo : et alia quædam facimus, quando alia quiete et remisse placent nobis. Verbi gratia, dum in theatris athletæ optimi pugnant, delectati in optimis plagis eorum, et comestionibus delectabilissimorum non intenderemus abstracti delectatione plagarum : dum autem malos ictus dant, remissius delectati, etiam leguminum comestioni intendere incipimus. Aliud autem maxime tunc operamur, quando circa primum remissius intendimus et operamur. Quamvis enim anima plurium sit potentiarum, sicut sæpe dictum est, tamen id quod centrale est in anima et ex quod manat in omnes potentias operatio, secundum substantiam unum et indivisum : et ideo intense fluens in unum, retrahitur ab altero : sicut centrum in circulo fluens in unamquamque linearum semidiametrorum circuli, necesse est quod ab altera retrahatur.

Alienæ autem delectationes deficiunt et nocent ad operationes. Et per hoc patet, quod multum distant ab invicem propriæ et alienæ. Alienæ autem delectationes fere idem faciunt circa operationes, quod faciunt propriæ tristitiæ. Dico autem *fere*, quia propriæ tristitiæ corrumpunt et cessare faciunt operationes in toto. Alienæ autem delectationes remittunt eas et avertunt ab eis intentionem operantis. Verbi gratia, si alicui scribere sit indelectabile et triste, et alicui ratiocinari per argumentationis aliquam speciem sit triste et indelectabile, corrumpitur operatio in illis. Quia hic quidem non scribet, et alius non ratiocinabitur : eo quod tristes sunt eis tales operationes. Contraria igitur accidunt circa operationes a delectationibus et tristitiis. A propria enim delectatione firmatur operatio, a tristitia autem corrumpitur. Propriæ autem delectationes sunt quæ fiunt in operatione propria, quæ secundum seipsam convenit secundum habitum quo disponitur unusquisque. Alienæ autem delectationes dictæ sunt, quæ ab alienis operationibus secundum proprium habitum convenientibus fiunt, quæ, proximum aliquid faciunt tristitiæ, eo quod corrumpunt operationem : quamvis non similiter id faciant, sicut prædictum est.

CAPUT X.

Quod propria delectatio confirmat operationes, et de delectationum differentia propriarum et alienarum.

uarta ratio.

Manifestum est igitur ex prædictis, quod propria delectatio confirmat operationes et diuturniores et meliores facit.

20. Delectationes differunt probitate et improbitate. Prima ratio.

Hæ autem delectationes operationibus differunt. Et est prima differentia qua differunt secundum epicheiam et pravitatem, et quod hæ quidem eligibiles sunt, aliæ autem fugiendæ, aliæ autem neutræ. Studiosæ enim eligibiles, pravæ autem fugibiles, mediæ autem quæ nec pravæ nec studiosæ sunt, neutræ sunt, nec eligendæ et nec fugibiles, sicut est motus digiti, ut dicit Boetius, vel ludus trochi. Et secundum unamquamque harum operationum differunt delectationes, ita quod quædam sunt studiosæ et eligibiles, quædam autem pravæ et fugiendæ, quædam autem neutræ. Secundum unamquamque enim operationem propria delectatio est.

Delectatio igitur quæ propria est studioso et studiosæ operationi, ἐπιεικής et bona et eligibilis est. Quæ autem propria et operationi pravæ, mala est et fugienda.

Secunda ratio. Quod ex hoc patet, quod concupiscentiæ quæ sunt inclinationes appetitus in operationes, et delectationes quæ sunt bonorum, laudabiles sunt : et quando sunt turpium, vituperabiles sunt. Propter quod autem unumquodque tale, et illud magis est tale [1], sicut dicit Aristoteles. Si igitur concupiscentiæ propter delectationes sunt pravæ vel bonæ, delectationes sunt magis pravæ vel bonæ. Delectationes enim magis propriæ sunt operationibus et magis propinquæ quam concupiscentiæ, eo quod in ipsis operationibus sunt. Concupiscentiæ quidem enim discretæ sunt ab operationibus et separatæ temporibus et natura. Temporibus quidem, quia sunt ante eas : natura autem, quia alia est diffinitio concupiscentiæ, et alia est diffinitio operationis. Delectationes autem propinquæ valde sunt operationibus et indiscretæ ab eis : et in tantum sunt conjunctæ eis, ut a multis sit dubitatio, utrum idem sit operationi delectatio. Cum tamen delectatio non videatur esse substantialiter idem operationi mentis, vel operationi sensus. Inconveniens enim esset hoc, quia sequeretur ex hoc quod passio substantialiter esset idem subjecto in quo est. Sed propter hoc quod delectationes non separantur ab operationibus, quibusdam idem videbatur delectatio et operatio. Patet igitur quod secundum differentiam qua operationes sunt alteræ ab invicem, secundum eumdem modum etiam delectationes ab invicem differunt.

CAPUT XI.

De differentia delectationum penes puritatem et impuritatem operationum.

Tertia ratio. Differunt autem puritate et impuritate operationum : quod sic probatur. Operatio enim visus puritate differt ab operatione tactus : est enim visus objectum super extremitatem scilicet perspicui, diffusam scilicet in corpore terminato, quæ nihil in se habet de impuritate materiæ : tactus autem eorum est quæ in materia permixta sunt. Similiter autem puritate differt operatio auditus ab opere olfactus et gustus : auditus enim est soni qui non pertingit nisi fractivam aeris absque aliis dispositionibus materiæ elementaris : olfactus autem et gustus super dispositiones sunt commixti et complexionati. Et sic iterum differunt olfactus et gustus : olfactus enim super odorem est qui sequela est complexionis : gustus autem de differentiis humidi in ipsa complexione digesti. Purior autem sensus est remotior a materia : impurior vero conjunctior. Et secundum eumdem modum similiter differunt delectationes quæ circa sensus operationes sunt, et illæ omnes differunt a delectationibus quæ sunt circa operationes mentis, in quantum operationes mentis circa purius sunt, et puriores quam operationes sensus. Sunt autem et duæ operationes

[1] Aristoteles, In I Poster. Analytic. tex. et com. 5.

mentis, speculativa scilicet, et practica : et differunt ab invicem puritate utræque istæ operationes. Speculativa enim purior est quam practica in quantum circa puriora est, et omnino a materia separata : practica autem circa particularia quæ ad materiam referuntur.

21.

...imalium ...cies differentium ...lectationes specie ...ifferunt. ...cie vero ...milium, ...veniunt specie.

Quod autem quædam propriæ homini istarum delectationum, quod unicuique animali propria delectatio est quemadmodum et opus proprium : propria enim est, quæ est cum propria operatione. Hoc autem in unoquoque apparebit facile speculanti opus proprium cujuslibet. Altera enim est equi delectatio propria sicut et opus, et altera canis, et altera hominis : quemadmodum Heraclitus dixit asinum fœnum iringorum secundum naturæ suæ convenientiam, plus eligere quam aurum. Est enim tale fœnum delectabilius nutrimentum asinis quam aurum. Et secundum hunc modum plus eligitur a bove orobum, et a cane ossa. Delectationes igitur diversarum operationum specie, differunt specie : illas autem quæ sunt eorum quæ specie indifferentia sunt, rationabile est indifferentes specie esse. Hoc autem contingit in animalibus brutis : quia omnia illa a natura aguntur ad opera. Natura autem una specie est in his quæ specie differentiam non habent. Et ideo in quo delectatur unus asinus, in eodem delectatur et alter. Et de bobus et equis similiter est.

22.

...homini... delectationes mul... diversæ sunt.

In hominibus autem qui non natura sed ratione aguntur vel phantasia, non parum differunt delectationes. Eadem enim quæ quosdam homines delectant, alios contristant : et quæ quibusdam tristia et odibilia sunt, aliis sunt delectabilia et amicabilia : cum tamen homines omnes ejusdem speciei sint : eo quod aliter et aliter secundum rationem et phantasiam dispositi sunt. Et in dulcibus etiam hoc accidit secundum diversam linguæ dispositionem et infusionem. Non enim eadem videntur febricitanti dulcia et sano. Sano enim dulcia videntur quæ vere dulcia sunt : et hæc eadem infirmo non dulcia videntur, eo quod lingua ejus infusa est cholera adusta et amara. Similiter etiam nec eadem calida esse videntur debili et bene habenti. Bene habenti enim non videtur calidum, nisi quod excellit medium complexionis : debili autem calefacto etiam modicus calor ustivus videtur. Similiter autem etiam hoc accidit in multis aliis.

23.

In delectationibus id tale esse videtur, quale studioso videtur.

Si tamen secundum sensum judicaretur quid calidum et dulce esset simpliciter et secundum veritatem, determinaretur judicio sani et non judicio infirmi. In omnibus enim talibus hoc videtur simpliciter esse, quod videtur studioso et bene habenti. Si autem hoc bene et convenienter dicitur, quemadmodum omnibus videtur, et sicut in præcedentibus dictum est, mensura uniuscujusque qua videtur quid simpliciter sit vel non sit, est virtus ejus propria, et bonus qui bene habet secundum virtutem, secundum quod talis est per virtutem bene dispositus. Sequitur igitur, quod delectationes utique simpliciter delectationes sunt, quæ bono secundum virtutem videntur esse delectationes, et quod illa simpliciter delectabilia sunt, quibus gaudet, quia talis est. Et quæ huic tristia sunt, si aliis sunt delectabilia, nihil est admirabile. Multæ enim corruptiones et nocumenta sunt hominum, quibus vel secundum malitiosam naturam vel secundum habitum acquisitum disponuntur ad alia quam ad ea quæ conveniunt ad naturam constitutam et integram : et quæ talibus videntur, non simpliciter sunt delectabilia, sed sunt delectabilia his et taliter dispositis.

24. Delectationes quas omnes fatentur esse turpes, non sunt dicendæ delectationes nisi corruptis : quæ vero probæ sint, constat ex operationibus.

Patet igitur quod delectationes quæ ab omnibus confessæ sunt esse turpes, non sunt dicendæ delectationes esse simpliciter, sed sunt delectationes corruptis. Quæramus autem de delectationibus quæ videntur esse ἐπιεικεῖς sive studiosæ, qualem delectationem vel quam dicendum est delectationem esse hominis secundum quod homo est. Quod tamen secundum prædicta ex ipsis operationibus manifestum est. Formas enim operationum sequuntur delectationes. Sive igitur una sola est operatio hominis secundum quod homo est, sive plures : illa quæ perfecti et beati viri est secundum optimam virtutem hominis, est operatio per se hominis. *Unam* autem dico, quia finali virtute homo unus est, si finalis virtus accipiatur secundum illud quo homo est. Hoc autem est ultimus et perfectissimus intellectus qui speculativus est, ad quem omnia alia adminiculantur. *Plures* autem dico, secundum quod homo plura est per intellectum, scilicet speculativum et practicum. Prudentia enim virtus est practici : sapientia autem virtus speculativi. Et felicitas civilis ultima operatio est practici : felicitas autem contemplativi et ultima et perfectissima est operatio speculativi. Et delectationes quæ perficiunt has operationes, dicuntur principaliter esse operationes hominis ut homo est. Reliquæ autem omnes delectationes secundariæ dicuntur et secundum quid : et hoc multipliciter est, quemadmodum et operationes tales sunt diversimode secundum animalem appetitum dispositorum.

TRACTATUS II

DE FELICITATE CONTEMPLATIVA.

CAPUT I.

In quo genere operationum sit operatio felicitatis contemplativæ?

25. His autem determinatis quæ circa virtutes morales et contemplativas et amicitias et delectationes determinanda esse videbantur, quæ omnia sunt adminiculantia ad felicitatem contemplativam, relinquitur de *felicitate contemplativa* typo pertransire. Omnia enim quæ ad hanc scientiam spectant, non nisi typo determinari possunt, quemadmodum in ante habitis dictum est. Ultimo enim et post omnia tractandum est, eo quod talem felicitatem finem ponimus omnium humanorum : eo quod omnia humana referuntur ad ipsam.

de feli- te deter- nandum

Sermo autem istius tractatus compendiosior erit et intelligibilior, si resumantur ea quæ in primo hujus scientiæ libro de felicitate civili dicta sunt. Ibi enim diximus quod felicitas non est habitus. Si enim habitus esset, existeret felicitas in eo qui dormit per totam vitam. Somnus enim quamvis sit ligamentum operationis exterioris, non tamen interiorem privat habitum. Cum autem dormiens plus vivat operatione vegetabilium partium intus quam vigilans, et sic vivat vita plantæ quæ intus ingerit et digerit et nutrit, quamvis exterius immobilis sit, contingeret quod vivens vita plantæ felix esset. Adhuc autem infortunatus maxime rotatus præ amicis infortuniis, non privatur habitu virtutis, quamvis gloriosissimus operationibus privetur et perfectissimus. Contingeret ergo quod infortunatus felix esset : quæ omnia valde inconvenientia. 26.

Quædam resumenda 1. Felicitas non est habitus.

Si autem hæc concedere non placet, sed magis ponendum est eam esse operationem quamdam, quemadmodum in his quæ in primo hujus scientiæ libro scripta sunt, dictum est : cavendum est ne in ge-

2. Felicitas est quædam operatio.

nere habitus felicitatis esse ponatur. Est igitur operatio, non habitus.

3. Operationum quædam sunt necessariæ, et ob alia, quædam vero per seipsas expetibiles.

Operationum autem quædam sunt necessariæ necessitate positionis, sicut ustio et bibitio pharmaci. Hæ enim necessariæ sunt si aliquis debeat consequi sanitatem, et tales operationes non sunt per se eligibiles, sed propter altera quædam. Quædam autem operationum secundum seipsas sunt eligibiles, quas non ad alia quædam referimus, sed propter seipsas volumus.

4 Felicitas est de numero operationum per se expetibilium.

Manifestum est quod dicendum est felicitatem esse de numero et genere earum operationum quæ secundum seipsas eligibiles sunt, et non earum quæ eliguntur propter aliud. Determinatum enim est quod felicitas nullo modo est indigens, sed per se sufficiens omnium bonorum congregatione perfecta. Secundum seipsas autem eligibiles sunt operationes a quibus non quæritur obtineri aliud propter ipsam secundum se operationem, eo quod ipsa finalissimum bonum est. Tales autem operationes esse videntur actiones quæ sunt secundum virtutem. Bona enim et studiosa agere secundum quamlibet virtutem est de numero eorum quæ propter se eligibilia sunt. Est enim de partibus honesti. Honestum autem est quod volumus propter seipsum.

27.

Operationes virtutis sunt per se expetibiles, et ludi jucundi.

Sed tamen in his distinguendum est, quia et ludorum operationes delectabiles propter seipsas requiruntur. Ludentes enim ipsas ludorum operationes non eligunt propter altera. Quod ex hoc patet, quia ludentes sæpe luduntur ab ipsis operationibus ludi magis quam juvantur: exercentes enim tales operationes, negligunt et corporum sanitatem, et lucrum possessionum, sicut patet in tota die curizantibus : quod non facerent, nisi ipsas operationes secundum se diligerent. Nescientes enim quod agant, ad tales ludorum conversationes refugiunt multi qui ab Epicuro *felices* dicuntur. Propter quod illi qui eutrapeli in ludorum conversationibus sunt, approbati sunt apud tyrannos, qui politicam non habent virtutem. Εὐτραπέλους autem dicimus bene versatos ad placendum aliis in ludis. Tales enim tribuunt seipsos delectabiles in his quæ propter se appetunt. Tyranni autem indigent talibus, eo quod summum bonum in vita in requie ponunt.

Ludi non pertinent ad felicitatem. Prima ratio.

Talis igitur conversatio videtur felicitas esse : propter quod illi qui in potentatibus sunt, felices esse dicuntur qui omnes talibus operationibus vacare videntur. Nullum autem signum verum esse videtur, licet quod inducunt, quod tales operationes felicitativæ sunt. Virtutis enim operatio et operatio intellectus a quibus operationes sunt studiosæ, non sunt in hoc quod aliquis sit potens : quia multi potentes nihil habent de virtute, nec vivunt secundum intellectum illi qui potentes sunt.

Secunda ratio.

Nec sequitur quod propter hoc existimandum tales operationes eligibiliores esse quæ corporales sunt : quia ad corporales operationes et delectationes refugiunt illi qui ingustabiles sunt delectationis sinceræ et liberalis.

Tertia ratio.

Etenim pueri existimant optima esse ea quæ apud ipsos pretiosa sunt : cum tamen optima non sint simpliciter. Rationabile autem est quemadmodum pueris et viris perfectis secundum ætatem, altera videntur esse pretiosa, sic etiam altera et altera sint quæ videntur pravis, et quæ videntur his qui sunt ἐπιεικεῖς sive studiosi et optimi. Quemadmodum igitur multoties dictum est, pretiosa et delectabilia simpliciter sunt, quæ studioso et optimo pretiosa et eligibilia esse videntur. Rectum enim judex est sui et obliqui : curvum autem (ut dicit Pythagoras) nullius est judex. Unicuique autem illa eligibilissima est operatio, quæ sibi secundum proprium habitum convenit. Studioso igitur eligibilissima est, quæ convenit secundum habitum virtutis. Felix autem studiosus est et studiosissimus. Felicitas igitur operatio est secundum virtutem. Ludi autem operatio non secundum vir-

tutem est, sed secundum remissam mollitiem : lusivus enim mollis est. Non ergo in ludo felicitas est : valde enim inconveniens est ludum finem humanorum dicere.

arta ratio. Adhuc autem ridiculum esse videtur, quod in multis negotiari et mala multa pati secundum omnem vitam, dicatur totum hoc fieri ludendi gratia. Utilitas enim negotiationis et dispendia multorum laborum ad felicitatem ut ad finem referuntur. Si ergo felicitas ludus est, sequetur quod omnia humana ad ludum referuntur. Præter felicitatem enim solam, quæ finis humanorum est, omnia humana quodammodo alterius gratia eligibilia sunt. Virtutes enim quamvis secundum se eligibiles sint, tamen ad operationes virtutum referuntur, et propter illas eliguntur. Operationes autem virtutum quamvis per se eligibiles et perfectæ sint, tamen referuntur ad felicitatem civilem, felicitas autem civilis ad contemplativam. Et sic omnia ad aliud quodammodo referuntur propter felicitatem speculativam.

inta ratio. Studere autem virtutibus et laborare in difficili circa quod est virtus, ludi gratia, valde insipiens, et puerile dictum est : sed secundum Anacharsidem poetam dicere, quod aliquis ludat ut studeat, recte habere videtur.

xta ratio. Multi enim intentionem in ludis remittunt, ut viribus recollectis fortiores sint in studio bonorum et honorabilium. Ludus enim, sicut in antehabitis dictum est, requiei assimilatur : eo quod intensionem intentionis et studii remittit, et sic requiem inducit. Non valentes enim continue laborare in exercitio studiosorum, requie indigent, quemadmodum et Cato dicit,

Interpone tuis interdum gaudia curis.

Requies autem finis humanorum non est. Fit enim requies gratia operationis, ut quemadmodum dictum est, remissa virtus fortior resurgat ad operationem.

Felix enim vita secundum virtutem esse videtur. Virtus autem cum studio et non in ludo est. Septima ratio.

Et communiter dicitur, quod studiosa meliora sunt in his quæ ridiculosa et cum ludo sunt. Felicitas autem meliorum bonorum esse perhibetur. Octava ratio.

Adhuc autem bona operatio est bonæ partis animæ, et studiosior operatio melioris est particulæ animæ et studiosissima optimæ est particulæ animæ et nobilissimæ. Sequitur ergo meliorem operationem feliciorem esse. Felicitas igitur operatio est secundum nobilissimam particulam animæ. Nona ratio.

Quicumque autem bestiali quæ in ipsis est, et non minus optimo judicant sibi, pro certo potiuntur corporalibus delectationibus pro optimo quod est in vita, sicut fecit Sardanapalus. Nullus autem felicitatem bestiali parti tribuit, nisi etiam vitam bestialem optimam esse dicat. In talibus enim conversationibus bestialitatis non est felicitas, sed est in his operationibus quæ sunt secundum virtutem, quemadmodum et prius in primo hujus scientiæ libro dictum est. Est igitur felicitas operatio optimæ virtutis secundum nobilissimam animæ particulam. Decima ratio.

CAPUT II.

Secundum quam virtutem sit felicitas contemplativa, et quæ sint differentiæ constituentes eam ?

29.

[illegible] Prima ratio.

Si autem secundum [illegible] in primo libro dicta sunt, felicitas est operatio secundum animi virtutem perfectam, ratio-

nabiliter sequitur quod optima felicitas sit optima operatio secundum optimam virtutem. Optima autem virtus optimi est. Cum enim virtus uniuscujusque sit ultimum in optimo ipsius : ultimum autem optimi optimum est : virtus ergo optimi optima est. Sive ergo hoc optimum in homine sit intellectus, sicut Peripatetici dicunt, sive sit aliud aliquid separatum quoddam per substantiam ab homine, cujus tamen refulgentia in anima operationem facit intellectualem, sicut dicebant Stoici et maxime Plato qui ideas introduxerunt, hoc quod principari videtur secundum naturam et dominari et intelligentiam habere, de bonis et divinis erit illud optimum, et felicitas erit operatio secundum virtutem illius. Hoc autem redit ad hoc, quod sive intellectivum in homine sit divinum secundum se et separatum, ex quo sicut extrinsecus influat in hominem intellectuales operationes, sicut Platonici dicebant, sive sit aliquid de numero eorum quæ in nobis sunt ut substantia animæ, et sic divinissimum inter omnia quæ in nobis sunt, hujus optimi optima operatio quæ sibi competit secundum propriam virtutem, quæ ipsum in ultimo ponit, pro certo erit perfecta felicitas. Quod autem pars divinissima et optima speculativa sit, sæpius dictum est. Hoc enim confessum est ab omnibus, et consonum est his quæ prius dicta sunt, et consonum ipsi vero. Hæc enim operatio speculativi intellectus optima et dignissima est. Est enim intuitus et contactus ipsius veritatis rerum. Intellectus enim speculativus quo speculamur, est de numero eorum quæ in nobis sunt secundum Peripateticorum scientiam, et est cognoscibilium eorum circa quæ est intellectus purus et separatus.

Et ad hoc intelligendum oportet resumere quæ a principio istius decimi dicta sunt. Stoici enim formas ponentes, primum intellectum separatum dixerunt esse et non conjunctum continuo et tempori. Conjunctum enim, ut dicebant, universaliter intelligentiæ non posset esse principium : eo quod omnis conjunctio particulans est et contrahens. Universalium igitur talium talis intellectus non haberet cognitionem. Si igitur universaliter influit intelligentias, et universalium oportet ipsum intellectum esse separatum et centralem et fontalem ad omnia intellectus operationes facientia. Hoc autem quod sui participatur in anima hominis, facit intellectualem operationem, et optimum illius virtus est ejus, secundum quam sibi inest operatio felicitatis et potentia activa ad feliciter operandum perfecta. Secundum Peripateticos autem sicut in omni natura, ita in anima accipere est differentias universaliter activi et universaliter passivi. Dicunt enim hi quod omnis forma sit intelligentiæ et primæ causæ lumen, et processio luminis in res formatas, et quod hoc lumen diversimode est secundum distantiam a primo fonte, et secundum propinquitatem. Propter quod in corpore quod ad æqualitatem cœli complexionatum est, vel fere, sicut est corpus hominis, magis sincerum est, et quasi primi luminis imago. Propter quod in homine per modum divinum est perficiens operationes intelligentiæ, quod ex ipso lumine secundum quod sincerum est, facultatem habet agendi intellectualiter. Ex eodem autem secundum quod receptum est, potentiam habet omnia fieri intellectualia : et sic iterum virtus ejus est optimum et ultimum ejus, quod ipsum ponit in perfecta facultate operandi intellectuales operationes.

Tam Stoici autem quam Peripatetici dixerunt, quod aliæ sunt rerum veritates, et aliæ res ipsæ secundum esse proprium unicuique rei. Rerum enim veritates in lumine sunt causæ primæ, sicut veritates coloris sunt in lumine solis. Omne enim quod processione constituit aliquid, tripliciter accipi potest, scilicet secundum quod est in eo a quo procedit, et secundum quod est contingens in quod procedit, et in medio. Et hujus exemplum in præhabitis diximus in lumine quod a sole

procedit in perspicuum, et in corpora terminata. Cum enim de veritate coloris nihil sit nisi natura perspicui illuminati, et esse coloris nihil aliud sit nisi diffusio perspicui illuminati in corpore terminato, veritas coloris non accipitur in natura corporis terminati, sed in natura perspicui quod separatum est secundum substantiam a corpore terminato. Propter quod Antiqui colorem *epiamum* vocaverunt, ut dicit Aristoteles. Similiter autem se habet omnis forma substantialis rei in lumine primæ causæ sive intellectus primi universaliter constituentis intelligibilia. Est enim hoc nihil aliud nisi extremitas luminis in materia quam perficit, et esse ipsius, diffusio luminis illius est in materia. Propter quod dicit Avicenna, quod omnis forma largitur ab intelligentia. Et si consideretur veritas formæ determinatæ, ipsius non est materia, sed veritas ipsius est extremitas luminis intelligentiæ. Propter quod Dionysius probat, quod veritas uniuscujusque rei hoc quod est in lumine causæ primæ : et taliter cognoscibilium intellectus principium cognoscitivum est. Quæ autem immersa sunt in materiam, et conditiones et appendicias materiæ acceperunt, non perfecte cognoscibilia sunt : sed oportet quod de eis sit inquisitio et investigatio per compositionem et divisionem, et præcedentia et subsequentia et accidentia. Et talis cognitio opinativa est potius quam intellectiva. Et ideo cum intellectus practicus ad particularia referatur in quibus sunt operationes humanæ, cognitio intellectus practici æstimativa est et consiliativa. Propter quod intellectualem et puram non habet operationem. Speculativus ergo intellectus divinissimus est et non practicus : et illius optima operatio felicitas erit contemplativa.

Secunda ratio. Illi enim omnia conveniunt quæ ab Antiquis convenire dicuntur felici, quorum primum est, quod continua sit operatio. Speculatio enim intellectus cognoscibilium in veritatibus rerum continuissima est. Magis enim continue possumus sic speculari quam operari quodcumque operabile. Ad operationem enim operabilium per nos multa requiruntur, quibus vel aliquo eorum deficientibus interrumpitur operatio. In speculatione autem veritas rerum nobis semper præsto est, et intellectus speculans habetur ad nutum : nec contingit impedimentum nisi per accidens ex ratione organi subjecti, sicut in præhabito tractatu de *delectatione* dictum est.

Existimamus etiam secundum Epicuri sapientiam, quod oportet delectationem admixtam esse felicitati. Omnes autem confitentur tam Stoici quam Peripatetici, quam etiam Epicurei, quod delectabilissima omnium operationum quæ sunt secundum virtutem, illa est quæ est secundum illam virtutem quæ *sapientia* vocatur : quæ quidem sapientia diffinita est in hujus scientiæ libro sexto. Patet igitur quod sola philosophia quæ prima et verissima philosophia est, delectationes admirabiles habet puritate et firmitate. Altitudine enim admirabilis est : res enim accipit in primis veritatibus suis. Puritate autem præcellit : nihil enim accipit impuritati materiæ admixtum. Præcellit igitur alias scientias, sicut visus alios præcellit sensus puritate, sicut ante dictum est. Firmitate, quia nihil habet opinativum, vel inquisitivum : eo quod non sunt nisi simplex contactus super rerum ipsas veritates, a quibus firmantur et constituuntur. Rationale enim est quod conversatio scientium quæ est in operatione scientiæ, certe delectabilior sit quam delectatio quærentium et dubitantium. Practici autem operationes cum inquisitione et dubitatione sunt. Est autem in sexto hujus scientiæ libro probatum quod scientiæ virtus sapientia est. Tertia ratio.

Tertium autem, quod ratione quod ab Epicuro felicitati dicitur convenire, est quod Græce [illegible], quod latine sonat *per se sufficientia*. Hoc enim maxime est circa speculativam operationem. Quamvis enim ad sustentationem vitæ Quarta ratio.

necessariis æqualiter indigeant et sapiens et justus, hoc est, speculativus et practicus. Sapiens enim speculativus est. Justus autem a generali justitia dictus est practicus. Similiter etiam et reliqui omnes indigent necessariis ad vitam. Tamen omnibus necessariis ad vitam sufficienter largitis, practice justus ad justitiæ opus multis indiget. Indiget enim hostibus contra quod fortis sit armatura, equis, adjutoribus. Similiter autem multis indiget aliorum unusquisque secundum virtutem moralem operans. Sapiens autem in speculatione secundum seipsum solus existens, potest speculari, et facultatem habet perfectam : et quanto utique sapientior est, secundum seipsum solus existens, melius potest speculari : quia tunc nec doctore indiget nec directore, eo quod secundum seipsum perfectus sit. Et quamvis forte melius sit cooperatores habere qui vel necessaria vitæ procurent, vel ad speculationem excitent : tamen per se sufficientissimus est ad speculationem. Sicut enim diximus, rerum veritates præsto sunt et intellectus speculativus ad nutum. Hoc enim et Horatius dicit :

Sit frugis copia, animum ipse parabo.

Quinta ratio. Peripatetici autem dicunt et Stoici, quod felicitati convenit per se diligibilem esse et propter se : eo quod est ultimum et finale bonum. Hoc autem videtur soli convenire speculationi. A speculatione enim nihil intenditur obtineri nisi ipsa speculatio. Ab operationibus autem semper aliquid vel plus vel minus acquirere intendimus etiam præter ipsam virtutis actionem. Quamvis enim virtutes morales in se perfectæ eligibiles sint, tamen relatæ ad felicitatem civilem, propter aliud sunt, ut scilicet obtineatur per eas. Similiter et ipsa civilis felicitas perfecta quidem est in seipsa, relata tamen ad cives ipsos, ad beatitudinem civium ordinatur, ut unusquisque sibiipsi redditus, intendere possit sapientiæ. Sola igitur operatio sapientiæ simpliciter propter seipsam est. Propter seipsam ergo sola eligibilis est.

Sexta ratio. Adhuc autem Epicurei vacationem attribuerunt felicitati. Vacationem autem diffinierunt absolutionem a curis et laboribus. Et secundum hoc videtur quod hæc contemplativa felicitas sola, vel maxime in vacatione sit. Cum enim non vacamus, multis curis multa providentes et elaborantes, ad hoc non vacamus ut postea vacare possimus. Et cum bellamus, ad hoc bellamus ut postea pacem ducamus et in pace vivamus. Pax autem quædam vacatio est. Est enim pax tranquillitas ab impugnantibus. Si autem attendamus practicas politiciarum sive urbanitatum virtutes, quæ tanto nobiliores sunt quam monasticæ, quanto civitas vel regimen utilius est quam vita privatæ personæ : virtutes has præcipuas duas invenimus, quæ omni urbanitati conveniunt, sive sit regnum, sive sit per modum regni, sive per modum aristocratiæ, sive per modum timocratiæ. Virtutes autem hæ sunt politica, et bellica. Politica quidem cives optime disponens in operationibus, officiis, præmiis, et pœnis. Bellica autem optime hostes repellens. Operationes autem quæ sunt circa hæc, perspicue videntur non vacantes esse. Bellicæ quidem virtutes etsi perfectæ sint in omni apparatu, non sunt vacantes, ita quod nulli nisi bello intendant. Nullus enim eligit bellare, ejus quod est bellare gratia nec eligit præparare bellum propter bellare. Si enim talis aliquid esset, contra omnes bellaret et semper. Talis autem videtur occisor quidam violentus esse, qui et amicos oppugnaret, nihil aliud intendens nisi ut pugnæ et occisiones fierent. Bellica igitur virtus sine cura et labore non est, semper sollicita quem impugnet, et quem non, et quando, et quanda non, et qua de causa. Politica autem similiter non vacans est. Si enim excipiamus etiam conversari civiliter quod procurat politicus unicuique civium secundum suum modum : tamen sollicitus

est politicus acquirere potentatus in subjectione terrarum, et acquirere honores et titulis et laudibus : et si forte habet hæc, tamen sollicitus est magis acquirere hæc et ampliare, et sollicitus erit felicitatem sive civilem sive contemplativam acquirere sibi et civibus, quæ felicitas altera est a politica operatione, sicut finis alterum quid est ab eo quod est ad finem. Talem enim felicitatem quærimus operatione politicæ virtutis, et per ipsam inquisitionem manifestum est, quod altera est ab operatione politicæ virtutis. Sic igitur operationes virtutum politicæ et bellicæ pulchritudine et magnitudine præcellunt operationes virtutum monasticarum, quæ sunt quatuor cardinales, quemadmodum paulo ante dictum est : et hæ non vacantes sunt, sed finem aliquem appetunt et non eliguntur propter seipsas.

E contra autem intellectus speculativi operatio ab hac differre videtur studiositate et pretiositate, ita quod præter suum opus nullum ulteriorem appetit finem. Adhuc autem si speculatio propriam et perfectam videtur habere delectationem : quæ, inquam, delectatio coauget operationem ipsius et confirmat. Adhuc autem si speculatio per se sufficiens utique invenitur, et per se vacativa et illaboriosa in quantum hæc homini convenire possunt. Demum si omnia habet quæ beato attribuuntur ab Antiquis, ita quod conveniunt secundum operationem speculationis, sequitur quod perfecta felicitas hominis sit secundum operationes speculationis, hoc solo addito, quod longitudinem vitæ accipiat. Horaria enim speculatio beatum non facit : nihil enim imperfectum attribuendum est felicitati : propter quod perfectum secundum totam vitæ durationem oportet attribuere felicitati.

CAPUT III.

Quod talis vita pretiosissima est et nobilissima.

Talis autem vita quæ secundum operationes speculationis est, melior est quam vita hominis. Hominis autem dico vitam quæ secundum hominis est operationes. Homo enim duo homines est secundum intellectum, scilicet secundum quem Deo connexus est (ut dicit Hermes Trismegistus) nihil brutale habens in seipso : et secundum rationem inquisitam, secundum quam tempori et continuo conjunctus est, secundum quam quidem etiam homo est excellens bestias. Secundum autem eamdem nihil nisi humanum habet. Vivere igitur secundum intellectum speculativum supra homines est. Secundum enim illum intellectum non vivit secundum quod homo est, sed vivit secundum quod aliquid divinum in ipso est. Et quanto differt tale vivere a vivere compositi quod continuo et tempori commixtum est, tanto differt etiam operatio quæ secundum sapientiam et intellectum est, a vivere illo quod secundum aliam virtutem est. Hæc autem virtus est prudentia in ratione electa consistens, et circa particularia negotians. Septima ratio.

Si ergo intellectus divinum est, quando comparatur ad hominem, sequitur etiam quod intellectus vita sit divina comparata ad vitam humanam. Oportet autem in talibus non intendere suasionibus Theon- Octava ratio.

gindis et Salonis, qui suadent humana debere sapere eum qui homo est, et mortalem debere sapere ea quæ mortalium sunt. Hæc enim suasio avertit a perfectissimo. Quinimo omni mortali contingit et expedit immortale aliquid facere de seipso, et convenit homini omnia sua facere et referre ad illud vivere quod convenit ei secundum optimum quod est in ipso. Hoc autem, sicut sæpe ante diximus, est secundum intellectum adeptum, quem adipiscitur in seipso, molem corporis excedens et subjiciens. Quamvis enim ille intellectus mole quidem quanti parvus et indivisibilis sit, et nullam habens magnitudinem : tamen potentiæ valore et pretiositate nobilitatis centies millies superexcellit omnia quæ in homine sunt.

Nona ratio. Et hic quidem intellectus totus homo est. Videtur enim unumquodque esse hoc quod in ipso excellentius et melius est. Si enim est principale et principans, sequitur quod et melius sit, sicut politicus in civitate principans et formans est. Et si quis viderit virgines, matronas, viros, officia, personas formatas ad rectum, in omnibus considerabit politicum, qui secundum virtutem politicam, quæ in ipso est, omnibus talem impressit formam rectitudinis. Et similiter intellectus qui in homine excellentissimum est, omnes animæ particulas et corporis ad se format, secundum congruam uniuscujusque distributionem, sicut sæpius jam ante dixisse nos meminimus. Est ergo talis intellectus homini proprius secundum naturam. Si enim quæram ab aliquo, quid sit secundum esse hominis, non dicet quod substantia sit, nec quod substantia animata sit, nec quod vivum sit, nec quod sensibile sit, sed dicet quod intellectuale sit. In omnibus enim præter ultimum non est homo nisi in potentia : per ultimum autem hominis accipit esse in actu secundum quod homo est. Proprium igitur hominis est, quod et convertibile est, intellectuale esse et intellectuale vivere. Inconveniens igitur et contra naturam est, si aliquis non suiipsius vitam eligat propriam, sed eligit alicujus alterius vitam, vivi scilicet tantum, vel sentientis scilicet tantum. Quod et in primo libro dictum est : sed etiam nunc dicere congruit, quia sæpe dicendum est. Quidam enim sunt vitam pecudum eligentes. Unicuique enim proprium est id quod secundum naturam est optimum et ultimum : et hoc etiam secundum naturam unicuique est delectabilissimum. Homini ergo et optimum et delectabilissimum est vita secundum intellectum speculativa : hæc enim maxime est homo. Talis igitur homo felicissimus est prima et dignissima felicitate.

Secundario autem et ille felix est, qui 30.
secundum aliam virtutem quæ rationis inquisitivæ ultimum est, habet perfectas operationes. Hæc autem virtus moralis est, sicut in primo hujus scientiæ libro determinatum est : secundum hanc enim sunt operationes humanæ. Quæcumque enim ad invicem agimus in commutationibus et necessitatibus et omnimodis actionibus communitatum, justa sunt, vel fortiora, vel temperata. His enim in passionibus communioris audaciæ, concupiscentiæ, cupiditatis, et omnibus aliis passionibus operantes conservamus quod decet unicuique cum quo convivimus. Omnia autem hæc humana esse videntur, expressa in tantum quod quædam horum ab ipsa corporis complexione accidere videntur. Quidam enim mansueti, quidam enim fortes, alii autem temperati, nonnulli justi, multi et verecundi ab ipsa corporis videntur esse natura : quæ omnia ostendunt, quod moris virtus circa passiones est et humana, et his appropriatur. Similiter autem et prudentia, quæ quamvis intellectualis virtus sit, non tamen est intellectus virtus secundum scientificum ipsius, sed potius secundum opinativum quod est in ipso. Propter quod morali virtuti conjugata est, et moralis virtus conjugata est prudentiæ, sicut

Vita quæ est a virtute activa, secundum locum sibi vindicat. Prima ratio.

in sexto hujus scientiæ libro ostensum est. Principia enim quibus electionem rectificat prudentia, omnia secundum morales virtutes accepta sunt. Dictum enim est in præcedentibus, quod moralis virtus finem ostendit. Principia autem prima finales causæ sunt. Omnis enim apparitio finis, ut dicit Socrates, ex habitu est qui in modum naturæ tendendo in proprium finem demonstrat. Rectum autem quod est in moralibus virtutibus in recta electione contendentium ad finem a prudentia est. Et sicut ea quæ sunt ad finem, ita prudentia conjugata est moralibus, et morales conjugatæ sunt prudentiæ. Hæc autem omnia in sexto perfecte ostensa sunt. Morales autem virtutes, quibus copulata est prudentia, omnes circa passiones sunt. Passiones autem compositi sunt. Compositi autem virtutes humanæ sunt. Vita ergo quæ secundum has virtutes est, et felicitas quæ secundum has virtutes perfecta operatio est, humana quædam sunt. Vita autem et operatio intellectus speculativi a passionibus et composito separata est. Nec convenit homini, ut dicit Hermes Trismegistus, nisi secundum maximam aversionem intellectus a corpore. Talis igitur operatio et felicitas, non humana, sed divina est. Tantum enim de ista felicitate secundum istius scientiæ proprietatem dici potest. Certitudinaliter enim determinare de ipsa, majoris et altioris scientiæ est, quam sit ista quæ nunc nobis in proposito est.

Secunda ratio.

Dicitur autem ab Epicureis nullo exteriorum indigens esse felicitas : et hoc maxime contemplativæ convenit felicitati. Videtur enim ista exteriorum largitione valde in parvum indigere, et multo minus quam civilis felicitas. Necessariis quidem enim sine quibus non est vitæ animalis sustentatio, ambobus ex æquali opus est, felici scilicet civiliter, et felici contemplative. Quamvis enim magis laboret politicus labore corporis et labore aliorum quæcumque corporalia sunt, et propter hoc majori indigeat cibo quam felix : contemplativo tamen tam parvum est hoc, quod non facit differentiam de qua sit curandum. Sed si uterque referatur ad operationes, tunc ad indigentiam exteriorum magnam habebunt differentiam. Liberali quidem enim opus est multis pecuniis ad agere liberalia : liberalitate autem non potest carere politice felix. Similiter autem et justo opus est pecuniis ad restitutionem et redditionem, sive ex debito reddat, sive ex amicabili communicatione.

Et si dicas quod voluntas in talibus pro facto computatur : hoc apud deos esse potest, apud homines autem non est. Virtutes enim morales in communicatione hominum ordinant humanam vitam. Voluntates autem sine operibus non sunt manifestæ hominibus. Nec creditur eis apud homines, eo quod multi etiam non justi simulant se voluntatem habere ad justa agere. Nec potest distinguere homo inter simulantem et vere justum, nisi per omnia opera exteriora. Similiter autem et forti exteriorum opus est, sicut equis et armis et apparatu copioso, quæ faciant ipsum potentem et valentem ad opera fortis, si perficere debeat aliquid eorum quæ sunt secundum veritatem fortis. Eodem modo et se habet in temperato, quod indiget exterioribus quæ potestatem sibi tribuant ut possit perficere temperata. Qualiter enim potest esse manifestus proximo cum quo convivit vel iste temperatus, vel aliorum virtuosorum aliquis, nisi secundum opera exteriora?

Quæstio.

Propter quod quæritur, quid principalius sit in more, electio voluntatis interior, vel actiones exteriores? Quæstionis autem ratio est, quod virtus moralis in utroque consistit. Cujus quæstionis solutio est, quod perfectum moralis virtutis in istis ambobus consistit. Ad actiones autem exteriores multis opus est. Et quanto aliqui majores sunt secundum virtutem politicam meliores, tanto pluribus indigent. Pluribus enim indiget dux quam miles, et pluribus indiget judex quam simplex civis. Speculanti autem

Responsio.

secundum intellectum nullo talium opus est ad operationem. Sed etiam, si dicere liceat, superabundantia exteriorum impedimentum afferret ad speculationem : eo quod ab intentione speculationis revocat animum. Propter quod Plato dicitur de sinu projecisse aurum cum navigaret, in Academia dicens, quod melius erat perdere aurum quam animum. Felix autem civiliter secundum quod homo est, et pluribus convivit, et eligit ea agere quæ secundum virtutem moralem sunt, opus habebit exterioribus quæ necessaria sunt ad humaniter cum hominibus conversari.

CAPUT IV.

De felicitate perfecta intellectus speculativi.

Tertia ratio Felicitas contemplativa inter actiones humanas primum sibi perfectionis locum vindicat.

Perfecta autem felicitas operatio intellectus speculativi est. Quæ autem sit ratio perfectionis, ex his quæ nunc dicentur, apparebit. Suspicamur enim, et hæc suspicio ab antiquo ab hominibus tolli non potuit, deos beatos et felices esse. Deos autem dicimus intellectus divinos motores cœlestium, bonitates scilicet luminibus intellectualibus inferioribus influentes. Si autem felices dicimus, cum omnis felicitas in actione quadam sit, debitum est nobis quasdam actiones attribuere diis. Omnis autem actio quæ per intellectum est, de tribus una est : aut enim est actio virtutis moralis, aut factio artis, aut speculatio intellectus contemplativi perfecti et adepti. Videamus ergo si eis possint attribui actiones virtutis moralis. Dicemusne eos justos ab operationibus justitiæ civilis ? Si enim hoc dicamus, ridiculi apparebunt et derisibiles omnes dii. Tunc enim erunt commutantes res ad communitantem pertinentes, vel per proportionem medietatis arithmeticæ vendendo et emendo et mutuando, vel secundum proportionem medietatis geometricæ unicuique quod dignum est tribuendo, et laudibus et præmiis et pœnis, et erunt reddentes deposita, et quæcumque alia talia secundum justitiam fiunt observantes. Et si proportio ista non servetur, erunt litigantes, et ad invicem recurrentes, quemadmodum homines. Quæ omnia ridiculosa sunt. Similiter si attribuimus eis fortitudinis opera, sequitur quod erunt sustinentes terribilia in bellis, et periclitantes se vulneribus et ictibus propter bonum civile vel rempublicam quæ est inter eos. Adhuc autem si attribuimus eis liberalitatis opera in quibus bona fortunæ dantur, quæramus tunc, cui dabunt talia bona ? Non enim dabunt orbem quem movent, vel partem orbis : sed oportet quod dent aliquod numisma, vel quod numismate mensuratur, quo inter se utantur vel aliquod tale quod simile est numismati. Sed hoc valde ridiculosum est. Si autem dicimus esse in operibus temperantiæ, tunc non erunt dii : et quæramus, quid tunc erunt quod passionibus subjaceat ? Si enim ita deos laudamus, quod dicimus non continentes quidem esse, eo quod pravas concupiscentias non habent : temperatos autem, quia naturales habent passiones moderatas, valde onerosa et probrosa laus erit ad hominum passiones deos referentes. Sic autem in omnibus apparet transeuntibus omnia quæ virtutum sunt moralium. Omnia enim talia circa actiones deorum ponere, prava et indigna sunt diis. Eodem autem modo etiam est de prudentia, quæ (sicut dictum est) conjugata est moralibus virtutibus : et si Plato exemplares virtutes dicat esse in diis, constat quod

æquivoce dicentur ad virtutes humanas. Justitia enim exemplaris secundum Platonem fontale principium est, omnem justitiam profundens. Eodem modo est fortitudo exemplaris et temperantia. Et de talibus hic non loquimur nos : profundemus enim justitiam, non opus justitiæ civilis. Cum ergo suspicentur deos vivere : vivere autem ut vigilia, non sit nisi in operati, de necessitate sequitur deos operari. Oportet enim quod dicantur non dormire, quemadmodum Endymiona, hoc est, clausos interius intellectus [1]. Accusativus enim Græcus est Endymiona, et dicitur ab ἐν quod est *in*, et δαίμων quod est *intellectus* : et *endymonia* sunt interius clausæ intelligentiæ et ligatæ. Somnus enim deorum non potest esse ligamentum sensuum, quia sensus non habent : erit ergo ligamentum intellectuum, quod valde ridiculum est dicere in diis. Si ergo tale agere aufertur a virtute, cum omnis virtus moralis activum quoddam principium sit, aufertur operatio virtutis moralis ab ipsis. Factio autem artis est : et si facere attribuitur eis, oportet quod ut textores vel fabri sint, vel aliquam aliam factionem artis mechanicæ exerceant, quod omnino absurdum est. Agere sic et facere ablato, de genere operationis nihil relinquitur, nisi speculatio. Speculatio igitur secundum intellectum attribuitur diis, etiam propter quod operatio Dei qui perfectione beatitudinis differens est a nostra, relinquitur quod sit speculativa : et ulterius accipitur, quod sit inter humanas operationes quæ divinæ operationi cognatissima est et simillima, est felicissima. Speculatio autem per intellectum adeptum, simillima est. Hæc ergo felicissima est.

Quarta ratio. Bruta felicitatis pariter atque contemplationis expertia.

Signum autem hujus est, quod omnia animalia reliqua ab homine bruta, eo quod tali operatione perfecte privata sunt, nullo modo participant felicitatem. Quamvis enim Epicurus dicat bruta participare felicitatem, quando commode secundum naturam vivunt et voluptuose : eo quod Epicurus voluptatem felicitatem dicit esse : tamen hæc felicitas non est nisi per metaphoram dicta. Similiter etiam Stoici veteres usque ad Platonem felicia dicebant bruta, quando verno tempore optimis secundum naturam gaudent. Cujus signum esse dicebant in musicis : tunc enim tota die cantant, et cantando proprias perficiunt operationes. Quæ si in tristitia essent, pro certo a talibus refugerent. Hoc tamen non est nisi metaphorice dictum. Propter quod et Plato Stoicorum præcipuus in hoc consentire noluit, sed posuit felicitatem esse in operatione intellectus. Deorum ergo perfectissima est felicitas. Diis enim omnis vita et tota beata est : quia speculatores sunt suiipsorum, et speculationi nihil interponunt. Hominibus autem tantum felicitatis competit, quantum similitudo talis speculationis hominibus existit. Aliorum autem animalium brutorum nullum felix est, eo quod nequaquam communicant tali speculationi. In quantum enim protendit et extendit se speculatio in vita scilicet annua, vel multorum annorum, in tantum etiam felicitas participatur a vita. Et quibus magis existit speculari limpidius ibi vel dulcius, illis etiam vel magis existit felices esse : non quidem secundum accidens, ut scilicet propter aliquid aliud felices sint quod coaccidit speculationi, sicut dixerunt et Epicureus et Stoicus. Sed felices existit eis esse secundum ipsam speculationem ad nihil aliud relatam. Speculatio enim secundum seipsam honorabilissimorum et pretiosissimorum est. Stoicus autem dixit quod speculatio beatitudinis non est per se, sed in quantum perducit ad virtutem. Epicureus vero quod in quantum perducit ad commodum et voluptatem. Nos autem dicimus quod per seipsam felicitas est, quod quidem et Plato solus inter Stoicos dixit. Ergo quæ-

[1] Alii intelligunt Endymionem, quem poetæ fabulantur a Luna dilectum fuisse, et in monte Lathmo sepultum ut dormientis suavium liberius carperet.

dam speculatio felicitas. Speculatio enim adepti intellectus et perfecti optimi felicitas est.

CAPUT V.

In quantum indiget exterioribus felicitas contemplativa ?

31. Felicitati opus est rerum exterarum prosperitate ut perfecta sit.

Opus autem erit huic felicitati, si perfecta esse debeat, etiam prosperitate exteriori : eo quod felix homo est, et humanis indiget. Hominis enim natura non est per se sufficiens sine exterioribus ad speculari. Oportet enim corpus sanum esse, et cibum competentem ad esse : et oportet existere etiam reliquum famulatum in veste, et domo, et lectulo, et aliis sine quibus homo in bono statu non est : et quibus si indigeat, a speculatione retrahitur.

32. Licet nequeat quis felix sine bonis exterioribus fieri, tamen putandum non est ei multis et magnis opus esse, qui futurus est felix. Prima ratio.

Quamvis autem dicamus quod non contingit aliquem sine exterioribus bonis beatum esse in opere, non tamem propter hoc æstimandum est quod multis et magnis et superfluis indigeat homo ad hoc quod futurus sit felix. Per se enim sufficientem esse non est in superabundantia multorum et magnorum : neque judicium rectum est quod judicetur felicitas in superabundantia : neque actio propria hominis perficitur ex abundantia exteriorum, quinimo ex talibus potius impeditur. Eos qui non sunt principes terræ et maris, possibile est ex sufficienti facultate agere bona felicitatis. Si enim moderate habeat exteriora ad necessitatem sufficientia aliquis, potestatem et facultatem habet satis agere secundum virtutem. Hoc autem est videre manifeste in exemplis. Si enim considerentur differentiæ hominum, invenietur quod frequenter idiotæ sive simplices, nullo præditi potentatu, non minus agunt studiosa et felicia quam potentes, sublimibus potentatibus præditi. Quinimo magis agunt : quia frequenter potentes curis eorum quæ habent pro cura, retrahuntur. Sufficiens est igitur tanta existere exteriorum, quanta necessitati et bonæ habitudini sufficiunt.

Secunda ratio.

In hanc enim sententiam præcipui Stoicorum et Epicureorum concordant. Solon enim præcipuus, felices enuntiavit esse qui moderate in exterioribus bonis fortunæ ditati sunt : in hoc procul dubio bene dicens. Tales enim existimabat sine impedimento esse agentes optima : et sunt viventes temperate secundum omnis virtutis moderamen. Contingit enim eos qui moderatam habent possessionem, sine impedimento agere quæ oportet secundum virtutem.

Tertia ratio

Similiter etiam et Anaxagoras Epicureorum princeps, videtur non existimare felicem esse prædivitem neque præpotentem. Dixit enim de se, quod non admirabitur si multitudini communi appareat inconveniens. Inconvenientem enim cum dixerunt multi, quia non festinavit ditari et in potentatibus exaltari. Quare autem non admirabitur, subinduxit causam dicens, quod multitudo communis non judicat felicem nisi in his quæ sunt exteriora et fortunæ bona. Tales enim alia bona non cognoscunt. Interiora enim bona communis plebs ignorat, vilis et indocta existens : cum tamen in interioribus præcipue sit felicitas.

33. Veritas in operabilibus judicanda ex operibus et vita.

Opiniones ergo tam Stoicorum quam Epicureorum sapientium rationibus hic a nobis inductis concordare videntur. Opi-

niones vero tales circa moralia fidem quamdam habent. Verum enim in operabilibus ex vita et operibus judicatur potius quam ex sermonibus. Vita enim dominans est, et non sermo : eo quod omnia moralia, de quibus prædictum est, intendere nos oportet inferendo ea ad vitam et opera : et quando opera concordant sermonibus, sermones acceptandi sunt : quando autem dissonant, tunc sunt tamquam sermones inarticulati, qui usque ad auditum quidem suscipiendi sunt, sed dimittendi ut in aera dissolvantur.

CAPUT VI.

Quod speculativus felix Deo amantissimus est.

34. iens Deo icissimus, et maxie felix.

Ex omnibus autem inductis patet, quod secundum intellectum perfectum operans, et hunc curans et depurans, et dispositus optime secundum optimam intellectus virtutem, consequenter etiam Deo amantissimus videtur esse. Si enim, sicut ab antiquo dictum est, a diis quædam fit cura et providentia humanorum operum, quemadmodum omnibus semper visum est, rationabiliter sequitur quod dii maxime gaudent optimo, et illud maxime amant : hoc enim cognatissimum est diis. Naturale enim est diis et omnibus maxime cognata magis amare. Jam autem ostensum est, quod maxime cognatum est Deo intellectus et speculatio per intellectum : ex quo sequitur, quod maxime diligant hoc et honorent. Si autem hoc maxime diligunt, tunc etiam maxime honorant, et sic præmiis maxime amici sunt, et de talibus maxime curant. Maxime ergo beneficiant bene et recte operantes secundum intellectum. Quod autem omnia hæc sapienti maxime conveniant, non immanifestum est ex præinductis. Sapiens igitur in opere sapientiæ speculativæ Deo amantissimus est, et ideo cognatissimus. Conveniens est igitur eumdem et felicissimum esse. Sapiens igitur maxime felix est.

Sunt tamen qui quærunt, quæ melior sit felicitas, activa vel contemplativa? eo quod contemplativa nihil prodest, nisi sibi : activa autem multis prodest, et multos dirigit, et apud multos. E contra autem contemplativa simillima Deo est, et nullam pœnitudinem habet admixtam : activa autem tota humana est, nihil ad deos habens similitudinis, et multas habet pœnitudines. Multos enim præmiat politicus, quos vellet non præmiasse : et multos punit, quos vellet non punivisse. Multas etiam habet curas et sollicitudines tam de eventibus futuris quam de procuratione necessariorum, eo quod maximam fortunam quærit in exterioribus bonis. In multis enim necesse est quod fortunæ se committat politicus, quorum nihil immiscetur felicitati contemplativæ. Quæstio.

Hæc autem et multa hujusmodi similia solvenda sunt per id quod dictum est in nono hujus scientiæ libro, quod scilicet actiones nostræ quandoque addunt in necessario, quandoque in bono. Patet autem cuilibet ea quæ inducta sunt legenti, quod operatio felicitatis contemplativæ multo magis addit in bono. Operatio autem felicitatis activæ addit in necessario. Sic ergo dicit Aristoteles in primo *philosophiæ primæ*, quod particulares quidem scientiæ omnes magis sunt necessariæ : potior autem quam nulla, prima philosophia sit, et magis necessaria activa, sed potior contemplativa secundum boni et honesti rationem. Responsio.

TRACTATUS III

DE INSUFFICIENTIA ISTIUS OPERIS AD FACIENDUM BONOS SECUNDUM LEGEM POSITIVAM.

CAPUT I

Quod persuasivus sermo insufficiens sit sine legis coactione.

35. Ethicorum peroratio, simul et in politica præfatio. Quæramus autem post hæc, utrum de his quæ de felicitatibus dicta sunt, et virtutibus tam moralibus quam intellectualibus : adhuc autem de his quæ de amicitia et de his quæ de delectatione typice a nobis pertractatis, sufficienter sit dictum vel non? Si enim sufficienter dictum est, tunc existimandum est propositum finem in hoc libro habere. A principio enim elegimus de his tractare. Si autem non sufficienter dictum est, eo quod in operabilibus finis non est singula speculari et cognoscere, sed magis finis est operari ipsa, et habere principium operativum talium : tunc enim oportet aliam invenire doctrinam, eo quod de virtute scire quid, nihil sufficit, sed oportet habere virtutem, et tentandum est uti virtute in opere, vel aggredi aliquid aliter quam per opera unde boni fiamus : quemadmodum Socrates virtutes dixit esse dona deorum : et si verum est quod dicit, oportet tentare acquirere virtutes per supplicationes et orationes et sacrificia. Causa autem quæstionis hujus est, quod problema ethicum non est de his quæ propter se scire volumus, sed scire quæritur ibi propter operari : et ideo scire vel parum vel nihil prodest, operari autem multum. Ex laudibus autem virtutum et descriptionibus non habetur nisi sermo persuasivus ad virtutem : persuasio autem non est efficax principium ad opus, quia multi perversi difficile corriguntur : *stultorum enim infinitus est numerus* [1], qui persuasiones non at-

[1] Ecclesiastes, I, 15.

tendunt. Propter quod sine coactivo sermone efficax principium ad opus non est persuasio. Si quidem igitur sermones persuasivi a nobis inducti per se, hoc est, sine aliis sufficientes essent ad hoc quod facerent studiosos esse qui audiunt eos : tunc multa mercede digni essent illi qui tradunt et docent tales sermones, et magnas deberent juste recipere mercedes, secundum quod dicit Theognis poeta. Non enim sufficienter posset remunerari, qui hominem posset solo sermone bonum perficere : et si mundus daretur in remunerationem, non satis esset.

Sermones ad probitatem incitare possunt juvenem ingenuum et obtemperandum idoneum.

Nunc autem sermones tales provocare videntur, et provocando non videntur etiam omnes provocare, sed quos inveniunt liberas a passionibus animas habentes et aptitudinem ad morem nobilem, et qui ex natura amant bonum, sicut illi quos dicimus esse optimæ indolis. In talibus enim plenitudinem sive completionem universalem boni faciunt ex virtute quam persuadent. Καταχόσμιον enim Græce complentem perfectionem vocant. Sicut aliquis dicitur καταχόσμιος sapientia, qui plenus est sapientia et perfectus : et aliquis καταχόσμιος virtute, plenus virtute et perfectus : ita tales bonæ indolis existentes ex persuasivo sermone plenitudinem et perfectionem virtutis accipient, eo quod tales ex propria voluntate et electione ad virtutem inclinati sunt.

Vulgus incitare verba non sufficiunt.

Communis autem multitudo talibus sermonibus ad bonitatem provocari non potest : eo quod tales in passionibus nati et nutriti ex natura indolis aptitudinem non habent obedire verecundiæ, quæ est timor in turpi acto. Non enim verecundantur ad turpia, nisi timore pœnarum, nec recedunt a pravis operibus et delectationibus propter hoc quod turpes sunt : sed si recedunt a talibus, hoc fit propter pœnas quas timent, vel in flagellis, vel membrorum detruncationibus, vel mortibus, vel forte damnis rerum. In passionibus enim vivere propterea consueti delectationes prosequuntur secundum quemlibet habitum vitiorum : per quas delectationes etiam passiones ipsæ fiunt et confortantur in eis. Fugiunt etiam tristitias his delectationibus oppositas, quæ sunt in absentia talium delectationum. Ejus autem quod vere bonum est et quod vere delectabile est, nullum penitus habent intellectum affectivum et practicum : eo quod talis boni et delectabilis non sunt gustativi per experimentum. Eos autem qui tales sunt, quis unquam sermo persuasivus transformaret ad fugam turpium et perfectionem honestorum bonorum. Quæ enim ex antiqua consuetudine comprehensa sunt et radicata, vel non possibile, vel non facile sermone est persuasivo in oppositum transmutare. Non possibile quidem in obstinatis : non facile autem in aliter consuetis.

Bene nobiscum agi sentiendum est si omnibus ad nutum existentibus, per quæ boni fieri valeamus, virtutem adipiscimur.

Et forte satis amabile erit et acceptandum, si etiam virtutem accipiamus, vel accipere valeamus etiam omnibus nobis ad nutum existentibus et paratis, per quæ aliqui ὑπεράγαθοι sive superboni posse fieri videntur. Virtus enim, sicut sæpe dictum est, est circa difficile et bonum : et ideo per multa oportet studere ad virtutem. Si enim ab Antiquis accipiamus ea per quæ ipsi existimant aliquos fieri bonos, maxime a dictis Socratis, tria invenimus. Dicunt enim quod quidam natura quidem fiunt boni, quibus scilicet tantum a diis datum est, quod virtutum habitus et electiones cum ipsa natura acceperunt. Quidam autem seminaria in natura habentes, consuetudine boni fiunt et perficiuntur. Alii autem his plus habentes de inclinatione ad virtutem, sola doctrina persuasivi sermonis adipiscuntur quod volunt. Principium igitur boni quod est natura, manifestum est quod non in nostra voluntate consistit, sed insit in generatione per aliquam divinam causam, vel quæ Deus est, vel circulus cœli in nativitate informans, et est in his qui vere bene fortunati, hoc est, bonam fortunam quæ naturalis potentia est ad bonum, ex diis vel periodo nativitatis

acceperunt : et tales sunt de quibus dixit Hesiodus, quod « optimi sunt qui per seipsos boni sunt. » Rursum autem boni, quod tales in animo accipiunt, quos audiant et imitentur. Illi enim seminaria boni in seipsis habentes, facile doctrinam suscipiunt et consuetudines imitantur. Qui autem nec per se boni, nec in animo tales ponunt, inutiles viri sunt, quos flagellis et punitionibus oportet cohibere.

Auditoris animam oportet præparare legibus bonis.

Sermo enim persuasivus et doctrina aliquando non potest in omnibus perficere beatitudinem virtutis : sed oportet ante bonis consuetudinibus et bonis legibus animam auditoris esse præparatam et dispositam ad hoc quod bene et in bonis gaudeat, et bene et mala odio habeat. Sicut oportet terram præparatam esse aratione et firmatione ad hoc quod nutriat semen seminatum ipsa ad frugum incrementa, tunc enim semen jactum optime et utiliter suscipit : et tunc etiam anima taliter præparata convenienter suscipit sermonem persuasivum. Qui enim secundum passionem vivit, nec auditu recipiet, neque intellectu practico sufficienter intelliget sermonem persuasivum commonentem se quatenus convertatur a pravis. Qui autem hoc habet in habitu radicato, qualiter possibile esset persuaderi ipsi aliquid de virtute : quia passio non videtur totaliter sermoni persuasivo obedire, sed potius violentiæ pœnarum. Hæc autem patent per ea quæ dicta sunt de incontinente, qui quamvis interius persuasus sit, tamen turpes prosequitur delectationes. Ad hoc ergo quod aliquis persuaderi possit, procul dubio oportet præexistere consuetudinis morem aliqualiter, qui mos proprius sit virtutis, et qui per se diligat bonum virtutis, et aspernetur turpe vitiorum. Talis autem mos non est nisi sit optimis legibus ordinatus in tali civitate, et inter tales cives inter quos juvenes optime informati sunt et dispositi. Difficile enim valde est recta sortiri ad virtutem educatione sive nutritione ex juvene, nisi ipse juvenis ex talibus optimis legibus enutritus et manuductus sit ad virtutem. Hujus autem causa est, quia temperate vivere, et in his perseverare multitudini communi non est delectabile, et maxime juvenibus qui toti in passionibus bulliunt. Similiter autem est de omni moderamine virtutis. Omnis virtus circa difficile et bonum est. Propter quod enutritionem et adinventionem juvenum oportet ordinatas esse legibus optimis. Si enim hæc a juventute consuetudinaria facta sint, non erunt tristantia : et ideo persuasio ad ipsa facile recipietur.

Leges semper sunt necessariæ.

Nec hoc dicimus quod talis nutritio et cura ad sortiendum recta secundum virtutem sufficiat, si juvenibus fiat, quinimo etiam eum qui factus est vir, adinventiones suas et assuefactiones referre oportet et ordinare ad legum observationes. Indigebimus ergo legibus etiam circa hæc quæ ad viros pertinent, et non tantum ad hæc, sed circa omnem vitam usque in senectam et senium legum indigemus informatione. Multitudo enim communis magis obedit necessitati coactionis quam sermoni persuasivo : et magis obedit jacturæ et damno quod timet pati in rebus, quam amori boni et honesti quod nec intelligit nec gustavit. Propter quod quidam legispositores inter alios perfectiores existimant, quod oportet sæpe advocare et provocare ad virtutem boni gratia : eo quod his qui ἐπιεικεῖς sunt sive boni, sicut dispositis optime præcedentibus consuetudinibus, utile sit ut facile obedientibus sermonibus persuasivis, inobedientibus autem et obstinatis qui vitiata naturali consuetudine degeneres sunt ad bonum, oportet etiam pœnas et punitiones apponere. Pœnas autem dico disciplinales, et quasi paternas castigativas vitiorum. Si autem aliqui insanabiles sunt et penitus obstinati, qui nec flagellis castigantur, illos de civitate oportet exterminare, vel ad exsilium vel ad supplicium mortis damnare. Cujus dicti ratio est, quod ἐπιεικεῖς et ad bonum viventes, facile sermoni obediunt : pravi autem et

Incorrigibiles a civitatibus sunt profligandi.

carnales delectationes appetentes, sermoni non obediunt : et ideo illos tristitia oportet puniri, quemadmodum subjugalem bovem vel asinum. Propter quod et dicunt quod talibus tales tristitiæ interminandæ sunt, quæ maxime contrariantur delectationibus quas amant.

CAPUT II.

Qualiter legibus quis disponitur ad bonum?

i futu- est bo recto am or- ad bo- cogen- us est.

Si igitur hæc sic se habent quemadmodum dictum est, oportet eum qui futurus bonus est, primum bene nutriri et assuefieri secundum leges, et deinde secundum enutritionem vivere in adinventionibus studiosis : ita quod nunquam agat prava volens et nolens. Ignorans enim volens agit : enutritus autem in bonis bonorum ignorantiam habere non potest. Hæc autem pro certo fiunt et proveniunt si enutriantur et vivant secundum quemdam intellectum practicum et legalem, et vivant secundum rectum ordinem qui fortitudinem violentiæ habeat et cogentem ad bonum. Talis autem ordo non est paternus : paterna enim præceptio non habet fortitudinem et violentiam cogentem. Talis etiam non est aliqua amicabilis admonitio vel redargutio. Et universaliter loquendo, quæcumque admonitio est unius viri, non publicæ personæ, et quæ non est sicut rex in civitate, vel sicut alia persona publica, vel alicujus alterius talis, sicut est præfectus, vel prætor, vel alius reipublicæ consulens, non habet virtutem coactivam, nec sufficiens est ad inducendum ad bonum.

Lex habet potentiam coactivam.

Lex autem quæ præceptum est principis, coactivam habet potentiam : eo quod auctoritatem accipiens a principe, sermo est edictus ab aliqua prudentia et intellectu humanorum, ex quo hominis ad bonum diriguntur. Nati sunt enim communiter homines odire et aspernari castigationes contrariantes motibus suis, ab hominibus privatis in eruditione propositas : quamvis forte ratione fiat talis castigatio. Objiciunt enim quod ex invidia factum sit, vel ex odio. Lex autem nulli onerosa est : quia nullum specialiter tangit, quando præcipit ἐπιεικῆ sive bona. Et talis quidem ordinatio legum valde necessaria est, quamvis a multis et in multis civitatibus neglecta sit. In sola enim Lacedæmoniorum civitate et valde paucis aliis, legispositor curam ferre videtur, quales enutritiones, et quales artium et exercitiorum adinventiones in civitate debeant esse. In pluribus autem civitatibus neglectum est de talibus aliquid dicere vel ordinare : et vivit unusquisque ut vult : ita quod Cyclopes, prout scribit Themistius, non ordinem sequuntur puerorum et uxorum : pueros enim dimittunt vivere ut volunt, et uxores similiter.

Manifestum est [illegible] per leges

Ex omnibus igitur inductis patet, quod optimum est ut communis vitæ cura recta habeatur, et qualiter omnes communiter recta possint operari. Tales autem communem curam negligentibus contingit, quod unusquisque prout sibi videtur, eligit. Hoc autem videtur ad virtutem conferre suis filiis et suis amicis : et hoc imperfectum est ad rempublicam civitatis. Si ergo aliquis fiat legispositivus in civitate ex communi civium electione et consensu, ille maxime habet posse ad communem curam reipublicæ, sicut patet ex prædictis. Manifestum enim est quod communes curæ per leges fiunt. Curæ autem ἐπιεικεῖς sive bonæ sunt, quæ sunt per leges sudiosas. Sive autem illæ scriptæ sint vel non scriptæ, nihil videtur

differre ad præsens : edictum enim principis consuetudine servatum, scriptæ legis habet vigorem. Nec ad præsens differt, sive illæ leges sint per quas unus tantum vel plures erudiantur ad rectum : quemadmodum neque differt hoc in musica operativa, neque differt in exercitativa arte, neque differt in aliis rudimentis artium mechanicarum. Leges enim communia respiciunt, et non singularia : et ideo communitati dantur, et non singularibus personis. Quemadmodum enim in civitatibus potestatem habent legalia scripta, vel more consuetudinis approbata : sic et in domibus potestatem habent paterni sermones, et mores paterni consuetudine firmati : et adhuc magis vigoris habent quam illi qui sunt in civitatibus, propter cognationem quam habent domestici ad patrem, et propter beneficia quæ recipiunt ab illo. Propter hoc domestici prædiligentes existunt, cui propter naturæ inclinationem facile obediunt.

Differunt instituta privata a publicis, sicut præcepta in medicina

Adhuc autem considerandum est, quod disciplinæ et eruditiones communium quidem sunt, sed tamen in observatione differunt secundum unumquodque. Cujus exemplum est in medicinali disciplina, cujus præcepta communium sunt. Sicut autem universaliter quidem quod febricitanti ex putrido humore, confert abstinentia et quies : si autem secundum unumquodque accipiatur singulariter, forte aliquis invenitur cui non competet. Similiter est videre in arte pugillatoria quæ præcepta communia dat, et tamen secundum unumquodque non omnibus eamdem in singulari circumponit pugnam. Est ergo utrumque necessarium, quod et commune sciat, et singulariter adaptet secundum uniuscujusque proprietatem. Si enim cura facta sit secundum uniuscujusque proprietatem, certius et rectius agere videbitur. Magis enim hoc modo conveniente sibi potitur unusquisque. Sed optime curabit medicus secundum quod medicus, et optime operabitur exercitativus secundum quod exercitans, et omnis alius artifex practicus, si universale sit sciens. Verbi gratia, si sciat quoniam hoc omnibus vel talibus congruit, sicut si scamonea universaliter choleram purgat : scientiæ enim omnes et dicuntur et sunt communis esse principii : et hoc non solum sciat, sed et circa hoc experimentum advertat hoc quod est unius alicujus in singulari proprium : tunc enim et rationem habebit et opus. Et forte nihil prohibet aliquando aliquem bene curare et ratione aliquam infirmitatem propter experientiam, quamvis non sciat communia artis principia : considerantur enim diligenter accidentia in unoquoque, et ex his procedit opus : quemadmodum quidam suiipsorum optimi esse medici videntur, cum tamen nulli alteri sufficere possint ad curationem vel consilium. Hoc autem contingit, quia suiipsorum noverunt accidentia, et artem communis principii non habent.

Qui artif[illegible] et conte[illegible] [illegible] evadere [illegible] quantum [illegible] potest universa[illegible] cognoscer[illegible]

Et quamvis illi sine arte curent aliquando, tamen non propter hoc minus videtur esse ad notitiam universalis, nec minus cognoscendum est hic qualiter hoc contingat, si aliquis artifex etiam speculativus fieri debeat et sui operis sciens rationem. Dictum est enim sæpius, quoniam scientiæ circa communia principia sunt. Et propter hoc tentandum est, quod aliquis per cognitionem legum legis positivus fiat : quamvis non velit nec intendat per curam officii meliores facere cives, sive multos, sive paucos. Non enim tantum politico qui gubernat et curam habet civium, ad legis positivam studendum est, sed etiam simplici unicuique civi, si supponamus quod per leges boni fiamus. Non enim cujuscumque est discernere per quam legem propositam bene disponi contingit : sed siquidem hoc alicujus est, illius est qui scientiam habet positionis legis : quemadmodum in medicinali vel equestri vel reliquis artibus, quarum est aliqua cura vel providentia de rebus ad se pertinentibus, non est judicare de rebus illis cujuscumque, sed ejus qui habet artem et scientiam.

CAPUT III.

Quod scientia legis positiva tradenda est, eo quod ab aliis est neglecta.

le et quo- do quis- n legum r evade- possit, in- estigan- um est.

Igitur post omnia quæ de virtutibus dicta sunt, intendendum est unde, sive a quibus principiis politiarum, vel qualiter aliquis legis positivus fiat. Quæramus autem, utrum hoc contingere possit, quemadmodum in aliis artibus a politica differentibus? Legis positiva enim particula quædam videtur esse politicæ: vel forte non est simile in politica et reliquis scientiis et potentiis. *Scientias* autem dicimus habitus intellectivos stantes ad unum, *potentias* autem habitus intellectuales trementes inter contradictoria vel contraria, quemadmodum jamdudum in primo hujus scientiæ libro determinatum est. Hanc autem quæstionem fieri oportet ideo, quia in aliis artibus a politica et legis positiva idem videntur, qui potentias ipsas vel scientias tradunt per doctrinam, et operantur ab ipsis et opera exhibent, et talia perficere possunt: puta medici qui principia curationum tradunt, et sanitates perficere possunt: et scriptores sive pictores qui principia scribendi vel pingendi ex arte tradunt, et scripturas bene et imagines perficere possunt.

. ad do- lum res les sint onei?

Politica autem repromittunt quidam sophistice dicere, cum tamen nullus eorum per doctrinam suam aliquid politicorum possit agere. Et e contra conversantes civiliter in operibus qui potentia quadam facultatis ad opera agere videbantur politica, et hæc faciunt magis experientia quam mente sive intellectu principiorum, non repromittunt hæc docere, quamvis possint hoc agere. Tales enim sophistæ neque scribentes neque dicentes inveniunt de talibus. Quamvis melius erat eis de talibus scribere, quam colligere in unum sermones judicativos vel concionativos. Adhuc autem illi per tales sermones collectos, nullos faciunt politicos, nec etiam proprios filios vel aliquos alios amicorum suorum: cum tamen rationabile esset quod talibus facerent, si ex sua facultate facere possent. Nunquam enim melius aliquid possint civitatibus relinquere, neque sibiipsis unquam aliquid melius eligere, neque suis amicissimis aliquid melius acquirere, quam esset talis potentia per quam perfecte legis positivi efficerentur. Legis enim positivus est, qui recta sunt et legalia cognoscens, et potens implere in opere. Et quamvis hoc dicamus, non tamen parum videtur experientia conferre, imo multum. Si enim nihil conferret, profecto politici per politicam consuetudinem non efficerentur magis politici. Propter quod etiam desiderantibus scire de politicis experientia videtur opus esse.

De re civili cognoscere cupient. scientia universalium necessaria est.

Sophistas autem hic vocamus, non qui decipiunt locis sophisticis, sed ab imitatione sophistarum copiose ab apparente sapientia qui seipsos vocant politicos, cum nesciant quæ sit ars politica aut legis positiva: et repromittunt docere politica, cum artis et virtutis politicæ penitus sunt expertes. Quales autem sunt qui judicata ab imperatoribus et prætoribus colligunt, et ex his civilia se docere præsumunt: simile aliquid facientes his qui sutoriam se docere promittunt, demonstratis multis formis calceorum, et nullius principia per rationem noscentes. Oportet enim sutoriam cognoscere coria et coriorum incisiones et unctiones et multa alia quæ non sunt de formis calceorum. Hi quoque qui promittunt ea quæ sophistarum sunt, valde longe videntur esse a docere

posse. Docens enim adjungit causam quæ doctrinæ suæ est principium. Isti autem universaliter neque sciunt quale quid legis positivæ, neque circa qualia est : sed potius judicata multa colligunt, et soli judicativæ potentiæ intendentes, se dirigere putant omnia politica negotia : neque quid sit politica scientes, nec quot sint genera politiarum, vel genera, vel species, vel differentiæ, ut quis finis, neque quæ electio ad finem contingentium.

Politica non est eadem cum rhetorica.

Quæ si scirent, pro certo non ponerent politicam esse eamdem scientiam cum rhetorica, neque dicerent politicam rhetorica esse deteriorem : eo quod dicebant politicam rhetoricæ esse subalternatam. Hæc enim dicta fuerunt communiter omnium Antiquorum judicata colligentium, sicut factum est in *Institutis* et *Pandectis* et omnibus libris qui *legales* vocantur. Omnes enim isti propter quod rhetor dividit genera causarum per demonstrativum et deliberativum, sicut pars politicæ quæ dicitur judicativa, politicam dicebant esse sub rhetorica : non intelligentes quod genera causarum assumit sicut ea in quibus frequentius et utilius est dicendi philosophia, et non sit subjecta propria. Judicativa autem quæ pars politicæ est, hoc ut subjecta propria determinat.

Adhuc autem si sophistæ politicorum perfectam haberent scientiam ex his quæ collegerunt, non existimarent facile esse leges ponere, sive legispositivam scientiam acquirere. Dicunt enim quod legispositiva acquiritur congreganti leges approbatas per sententias principum. Dicunt adhuc quod legispositiva est eligere leges optimas, auctoritate principum sancitas. Hæc enim non est idem cum legispositiva, quemadmodum idem non est, quod aliquis electivus sit intellectuum vel conceptionum principum, cum eo qui potest judicare recto secundum singula, quod quidem maximum est : eo quod maximum incursum ad discretiones causarum, et quod multi non possunt, qui multos conceptus legum congregaverunt. Quemadmodum in his quæ sunt secundum musicam operationem, experti quidem circa singula recta judicant opera musicæ, et intelligunt optime quæ oportet esse circa ea per quæ vel qualiter perficiuntur musica, et qualia cuilibet concordant. Inexpertis autem, artem talem universalium habentibus, satis amabile est et sufficit non latere eos utrum bene vel male fiat opus. Quemadmodum in arte scribendi artem habenti utrum bona vel mala scriptura sit, quamvis nesciat per quæ particularia hoc vel illud dirigatur ad rectum.

Leges assimilantur operibus politicis.

Leges enim politicis operibus assimilantur, eo quod forma legis communis ad particulare refertur. His autem et legislator assimilatur, qui totum mentis conceptum refert ad opera. Quod autem sic fiat legis positivus et non aliter, ex hoc apparet quod in aliis scientiis operativis non aliter possunt esse perfecti. Medicativi enim perfecti fieri non possunt conscriptionibus principiorum medicabilium : quamvis tales conscriptiones habentes, tentent et laborent dicere non solum modos curationum, sed etiam qualiter sanentur, et qualiter singuli curentur, et qualiter dividuntur habitus ægritudinum. Hæc autem in universali sic scire, expertis quidem valde utilia essent : nescientibus autem per experientiam ea quæ in universali didicerunt, inutilia sunt ad curationem. Sic igitur forte legum et politiarum congregationes et conscriptiones valde quidem utilia erunt his qui per experientiam possunt speculari et judicare quæ bene habent in singulis, et quæ contraria et qualia quælibet congruunt secundum singula. His autem qui sine habitu artis per solam experientiam talia pertranseunt, non contingit bene medicare, nisi forte secundum aliquem casum singularem, in quo experti sunt et non universaliter. Rationes enim operis sui non noverunt. Et adhuc ipsa singularia, scilicet dijudicando ex arte quæ dicitur legispositiva, forte fient intelligibiliores.

Scientia universalium sine experientia est inutilis.

ile est tradere artem legis positivam.

Utilissimum ergo est tradere artem legis positivam.

Relinquentibus igitur omnibus prioribus Philosophis, et non perscrutantibus id quod de legis positione est perscrutandum, oportet tamen eos intendere, quia hoc est melius ad doctrinam ut in totum perficiatur philosophia quæ circa humana est. Oportet totaliter intendere de politia, et non tantum de parte quæ judicativa vel concionativa est. Hoc autem intendentes primo pertransire tentabimus quæcumque secundum aliquam partem bene a progenitoribus nostris dicta sunt. Deinde speculari oportet omnia quæcumque ex congregatis politiis secundum genera urbanitatum salvant vel corrumpunt civitates, et qualia salvant vel corrumpunt singularum politiarum, et propter quas causas quædam quidem contrario modo se habent. Consideratis enim his diligenter magis et subtilius, conspiciemus etiam qualis politia optima sit, et qualiter unaquæque ordinari debeat, et quibus legibus et quibus consuetudinibus sit utendum. Ad hoc igitur facientes principium, dicamus incipientes [1].

[1] Vide tomum VIII sequentem in quo luculentum pulcherrimumque in decem Politicorum Aristotelis libros commentum profert Albertus noster.

INDEX

Tractatuum et Capitum, in decem Libros Ethicorum.

LIBER PRIMUS.

TRACTATUS I.

De communibus quæ ante scientiam [illegible] oportet.

TRACTATUS II.

De [illegible].

TRACTATUS VI.

Quid sit per diffinitionem felicitas, et quæ ingrediantur diffinitionem ejus sicut differentiæ?

TRACTATUS VII.

De felicitate secundum suum posse, hoc est, secundum quod est status et actus omnium bonorum congregatione perfectus.

TRACTATUS VIII.

De præmio felicitatis quod est honor : et quod laus non est præmium.

TRACTATUS IX.

Quod de felicitate tractantem oportet tractare de virtute, et propter virtutem de quibusdam particulis animæ.

LIBER II ETHICORUM.

TRACTATUS I.

De principiis generantibus virtutem in nobis.

TRACTATUS II.

De principiis formalibus per quæ colligitur virtutum diffinitio.

LIBER III ETHICORUM.

TRACTATUS I.

De voluntario et electione et voluntate, quæ sunt principia operationum quarum nos domini sumus.

TRACTATUS II.

De fortitudine.

TRACTATUS III.

De temperantia.

LIBER IV ETHICORUM.

De virtutibus adjunctis.

TRACTATUS I.

De liberalitate et magnificentia.

TRACTATUS II.

De virtutibus adjunctis perficientibus irascibilem.

TRACTATUS III.

De virtutibus tertio loco adjunctis secundum convivere.

LIBER V ETHICORUM.

TRACTATUS I.

De nominis multiplicitate quod est justitia.

TRACTATUS II.

De utraque justitia speciali.

TRACTATUS III.

De [illegible] dam [illegible]

TRACTATUS IV.

De Epicheia et justo metaphorico.

LIBER VI ETHICORUM.

TRACTATUS I.

De principiis virtutum intellectualium.

TRACTATUS II.

De virtutibus intellectualibus sigillatim.

TRACTATUS III.

De virtutibus adjunctis prudentiæ.

TRACTATUS IV.

[illegible]

LIBER VII ETHICORUM.

TRACTATUS I.

De continentia et incontinentia.

TRACTATUS II.

De delectatione.

LIBER VIII ETHICORUM.

De amicitia.

TRACTATUS I.

De amicitia secundum se et partibus amicitiæ.

TRACTATUS II.

De divisione amoris secundum diversitatem amantium.

TRACTATUS III.

De differentiis amicitiæ distributis secundum differentias urbanitatum.

LIBER IX ETHICORUM.

De impedimentis amicitiæ.

TRACTATUS I.

De impedimentis quæ sunt ex parte modorum amicitiæ et causarum sumptis, et non ex parte amicorum.

TRACTATUS II.

De impedimentis acceptis penes defectus eorum quæ essentialia sunt amicitiæ.

TRACTATUS III.

De dubitationibus consequentibus ad ea quæ de amicitia determinata sunt.

LIBER X ETHICORUM.

De felicitate contemplativa.

TRACTATUS I.

De delectatione.

TRACTATUS II.

De felicitate contemplativa.

TRACTATUS III.

De insufficientia istius operis ad faciendum bonos [illegible]

INDEX

Rerum notabilium quæ in libris Ethicorum continentur.

N. B. — *Numerus major romanus indicat librum, minor vero tractatum : numeri arabici signant caput et res majoris momenti sic :* Actus duplex, primus et secundus. VII-ii, 4, *n.* 54 ; *expositio hujus dicti invenitur in libro* VII, *tractatu* ii, *capite* 4 *et numero* 54.

A

B

C

D

I

L.

M

Q

R

T

Z

Sancti Amandi (Cher). — Ex typis de DESTENAY.